نجومفهوم إنساني

- للإنسان
- للوجـُود
- للطفاق

رؤية فلسسفية بقسام الدكنورنطية منى لوقا

> مکتَ بِدُغِرِیِثِ ۱، ۲ شارع کامل صدقی (الفجالة)

اهداءات ۲۰۰۲ أ/حسين كامل السيد بك فهمى الاسكندرية

بيان من المؤلف

تنازل المؤلف عن جميع حقوقه المادية في هذه الطبعة من هذا الكتاب مقابل تعهدالناشر أن يجمل عنه أقل ما يمكن ، تبسيراً على طلاب المعرفة

إلى السائرين فى الظلمة

ومن يلوح لهم – من أنفسهم ا – فجر جديد . . .

مقدمة جادة

إلى قارىء جاد

ماذا يريد هذا الكتاب أن يقول الناس؟

إنه لايريد شيئاً أكثر من النظر إلى الإنسان وعالمه نظرة بسيطة متجردة عن الهوى ، ولكنها محددة الخصائص والمعالم ، واضعة الدى .

وبدهى أنه لايمكن لإنسان أن ينظر إلى أى شىء من الأشياء إلا بنظرة إنسانية ، لأنه إنسان ، ولأن نظرته بالضرورة لامغر من أن تكون نظرة إنسان .

فلو فرضنا أننى لم أكن ذلك الفرد من أفراد الجنس البشرى ، وكنت عصفوراً - مثلا - لكانت نظرتى إلى الإنسان نظرة غير إنسانية ، بل لكانت رؤيتى إياه رؤية طائر بطبيعة الحال . ولو كنت سمكة - مثلا - لكانت رؤيتى أى شىء - بما فى ذلك رؤيتى العالم والناس - رؤية سمكية . ولكان عالى فى هذه

الحالة ليس عالم الإنسان ، بل عالم السمكة . وهو بطبيعة الحال شيء غير عالم الإنسان .

فين نحدد الرؤية التى نسعى إليها فى هذا السكتاب بأنها رؤية إنسانية ، لانرمى إلى التمبير عن شىء هو تحصيل حاصل ـ شأن كل البدهيات — بل نرمى إلى تحديد خصائص منهجنا ، وتحديد الفاية التى نسمى للوصول إليها . ونرمى أيضاً من وراء ذلك إلى التنبيه إلى قيمتها المحدودة ، فلانطلب مها مالاطاقة لها به ، ولانعزو إليها مالا تدعيه من القدرات .

وإذا كنا قد قلنا إن رؤية الطأر ، أو رؤية العنزة ، أو رؤية العنزة ، أو رؤية السبكة ، أو رؤية السبكة ، أو رؤية السبكة ، أو رؤية السبب عن الأخرى ، وتختلف عن رؤية الإنسان . فإننا نقول ، للسبب نفسه ، إن أى كائن قد يكون أرقى —فرضا — من الإنسان ، لابد أن تكون رؤيته مختلفة عن الرؤية الإنسانية بطبيعة الحال . وليس القول بأمها رؤية «أرقى » مجاعلها مما يدخل في نطاقي الرؤية الإنسانية .

وقد يختلف الناس حول ما هو أرقى وما هو أقل من المستوى الإنساني للادراك، والحسكم على الأشياء. وبسبب إختلافهم هذا

لايمكن إلزام المخالف بالرجوع عن رأيه إلا ببراهين لها:أساس مما يسلم به ولا يخالف فيه ولا ينكره . وما يسلم به ولا ينكره هو معايير إدراكه الإنسانى المجرد .

فالرؤية الإنسانية المحض هي إنن الأرض المشتركة التي يقف عليها كافة الناس ، بلا اختلاف ، ومنها إذن ينبغي أن يكون الانطلاق إلى البحث في كل ما يتصل بالإنسان .

وطبيعي أننا حين ننظر من منظور إنساني ، فكل ما يتراءى في هذا المنظور فهو إنساني منسوب إلى الإنسان بالضرورة . فلو نظرنا إلى أشياء محسوسة ، وإذا تصورنا مفهوماً للكون محسوساً او غير محسوس — حتى لوكان متخيلا — فهذا الكون الذي نراه برؤية إنسانية هو كون الإنسان أو عالم الإنسان — مهما تجاوز مداه الإنسان — لأنه العالم كما يراه الإنسان ، وكما يدركه — مداه الإنسان ، وكما يدركه — أو حتى يخاله — الإنسان ، وعلى محو ما يدخل في نطاق رؤيته من منظوره ، وطبقا لتلك الرؤية .

وبعبارة أخرى:

إن الرؤية الإنسانية محدودة بالضرورة بتكوين الإنسان وقدراته. ومنبعها من الإنسان نفسه، بصرف النظر عن أى شيء

خارجه. والإنسان، بطبيعة الحال، لايرى إلا بعينه هو، ولاينبغى أن تقوم حصيلة رؤيته إلا على ما تبصره عينه هو، بدون تدخل من عين أى مصدر آخر، أرقى منه كان هذا المصدر أو أدنى.

بهذا تكون النظرة إنسانية محضاة . والتحرر هنا واجب ، كى نضمن للرؤية أن تكون إنسانية خالصة ، أى ليس فيها شىء من خارج الإنسان . ولكن موضوع هذه الرؤية ، ومداها ، وأبعادها ، لا تنتصر على دخيلة الإنسان ، بل نترك ذلك حراً غير مقيد ، فيحاوز الإنسان ما استطاع أن مجاوزه ، بغير حرج ، بشرط واحد، ألا وحو أن تكون هذه الرؤية الإنسانية واضحة متميزة محققة .

فالمنطاق — أو المنبع — فى هذه الرؤية الإنسانية يتحاشى كل ما هو خارج الإنسان · أما المدى فلا يتحاشى شيئًا ولا يتحرج من شىء ولا يحجم عن شيء .

والأمر فى هذه الرؤية الفاسفية شبيه تماما بالرؤية العينية . ترى بعينك أنت لا بعين سواك ، ولسكن ماتراه بعينك أيا كان بعده واختلافه عنك ، فهو رؤيتك المشروعة بغير انتقاص منها .

وبهذا المهج تكون الرؤية الانسانية الخالصة ملزمة للانسان :

لكل إنسان ، ولأى إنسان ، ولا تكون محل خلاف حول مشروعية منبعها أومنطلقها . وكذلك مداها لايكون محل خلاف. أو هكذا ينبغى . . .

وليس الأمر هكذا إذا كانت الرؤية غير إنسانية ، فهناك من يأخذ بها ، وهناك من يرفضها .

ولا تدعى هذه الرؤية الانسانية الخالصة انفسها قيمة مطلقة ، بل تلتزم فى ذلك حدودها الفعلية لا تتجاوزها ، ولا تصبو إلى تجاوزها بحال من الأحوال .

فلقائل أن يقول إن الرؤية الانسانية لا يقين لنا بأنها ترى حقائق الأشياء وإنما هي بنت مكوناتها الذاتية . فالرؤية الانسانية بحسبها أنها الرؤية الانسانية ، وأنها دون غيرها المتاحة للانسان ، ونيس لها إلى غير ذك طموح . وإن كان لمن شاء أن يأسى على ذلك ما شاء أن يأسى ، ولست أرى لذلك جدوى ، فلا حيلة للانسان فها هو فيه على كل حال .

وقصارانا أن نعرف أنفسنا بصدق وتدقيق ، وأن نعرف عالمنا على النحو المتاح لنا ، وأن ندرك آماد هذا العالم وأبعاد، ولاعلينا أن يكون ثمة منظور غير منظورنا ، يترامى فيه العالم على غير ما يترامى

لنا . فتلك رؤية غريبة عنا ، وذلك عالم غير عالمنا .

* * *

أما وقد عرفنا من أين نبدأ ، وإلى أى شىء نسعى ، فلنر الآن «كيف» نبدأ ، وكيف يكون مسمانا ، لنكفل لرؤيتنا الانسانية نقاءها الانسانى .

نقطة البداية هي الانسان ، ولا شيء غير الانسان . ولكن كيف نمضي إلى غايتنا التي تنشدها ؟

وبعبارة أخرى :

إذا كان الانسان هو القضية ، فما هو منهج بحث هذه القضية ؟

إن أول غاية لنا هى الوصول إلى مفهوم إنسانى للانسان . أى نصل إلى تحديد المنى الدقيق للانسان ، والمعنى الدقيق هو المعنى المايز ، الذى لا يختلط بغسيره من معانى الكائنات .

قد يكون كائن ما ذا صفات وأنشطة مشتركة بينه وبين كائنات أخرى . وفي هذه الحالة لا تكون تلك الصفات المشاعة أو المشتركة هي مفهوم ذلك الكائن بالذات ، لأنها لا تفرده ولا تميزه عن غيره . ولذا يجب البحث بين صفاته وأنشطته عما يتفرد به عن تلك الكائنات التي يشترك معها في صفاته الأخرى ، فتكون هذه الصفات والأنشطة الميزة له هي قوام مفهومه .

فإذا بحثنا مثلا عن الفهوم الميز المحيوان ، وجدنا أنه يتغذى وينمو . ووجدنا في الوقت نفسه أن هناك كائنات غير حيوانية تتغذى وتنمو أيضاً ، وهذه الكائنات هي النباتات . فنعرف على الفور أن التغذى والنموليسا المفهوم الميز الحيوان ، لأن ذلك وحده لا يفرق بينه وبين كائنات أخرى ليست حيوانات ، فنبعث عن صفة تفرده من النبات ، إلى أن نجدها ، فتكون هي قوام مفهومه الخاص به الميز له حقا .

ولكن هذا المفهوم المميز للحيوان ليس مفهوما حيوانيا . كا أن المفهوم المميز للنبات ليس مفهوما نباتيا ، لأنه ليسرؤية حيوانية للحيوان ، ولا رؤية نباتيه للنبات ، بل هو رؤية إنسانية للحيوان والنبات : رؤية بمنظور إنساني ، وإن كان موضوعها غير إنساني .

كذلك ، حين نبحث عن مفهوم مميز للانسان ، من منظورنا ، أى بإدراكنا الإنساني ، يأتى هذا المفهوم إنسانيا . وكونه إنسانيا يتضمن تحديد قيمته الحقيقية ، ويقضمن الجرصوالاصدار على تحديد هذه القيمة والتمسك بها. فلو فرضنا أن هنا كا بما غير إنسانى — وأدلى ولو كان هذا الكائن أرقى، فرضاً ، من الانسان — وأدلى الانسان بمفهوم مميز للانسان ، لكان ذلك المفهوم للانسان غير إنسانى ، لأن مصدره غير الإنسان ، وإن كان موضوعه هو الانسان .

ولكان غير ملزم لبنى الإنسان كافة ، بل لن يقبله طواعية فحسب ، فمن حتى أى امرى منهم أن يرفض التسليم بمالا ينبع من وجوده بما هو إنسان ، لأنه يراه شيئاً غريباً عنه ، مقصاً عليه من خارجه ، بصرف النظر عن كنه هذا المصدر الخارجي .

بل أذهب إلى ما هو أكثر من هذا: فأقول إن الإنسان الذى يتبل أو يعترف أو يسلم بما يأتيه من مصدر خارج طبيعته الخاصة أو وجوده الخاص ، إنما تعتمد قيمة هذا الذى أتاه من الخارج على تسليمه هو به كإنسان ، وهذا التسليم فعل إنسانى عحض ، لا يمكن أن يفرض على للرء برغمه ، بل يتم برضاه حتما . وهذا الاقرار أو الرضا فعل إنسانى قطعاً ، مائة فى المائة .

ويردعلى خاطرى أن ما يردعلى المرء من خارجه ، وتوقفه على قبول المرء إياه أو رفضه ، أشبه — على المستوى الحسى أوالمادى —

بما يرد على جسم الإنسان من مواد الطعام الغربية عن هذا ألجسم، ذلك أن أهميتها وقيمتها تتوقفان على تقبل جهازه الهفندى لها، فالم يتقبله منه لفظه، ولا تكون له أثار فى بمر هذا الجسم البشرى وطاقته وأداء وظائفه.

فالزمام - إذن - فى كل موقف إنسانى فى يد الإنسان وطبيعته الخاصة بماهو إنسان، حتى فيما يتعلق بما يرد عليه من الخارج، معنويا كان أو مادياً . . بحيث لايؤتر فيه ما هو خارجه إلا بحسب طبيعته الخاصة ذاتها ، أى بحسب تكوينه أو مفهومه الميز له عن سائر الكائنات .

فنقطة البداية إذن في كل ما يتصل بالانسان لا مناص من أن تمكون هي مقهومه الإنساني ، لأن كل ما يرد على ذلك المفهوم و فرضا - من خارجه لا يؤثر فيه إلا بتقبله إياه ، أى بتحوله إلى المستوى الانساني ، كا يحول المضم المواد المباينة لغريب المجسم إلى مواد مجانسة له ، وأصبحت في حكم عبانسة له ، وأصبحت في حكم عبر الموجودة بالنسبة له

ويترتب على هذا أن مفهوم الإنسان يجب، كى يكون مفهوماً إنسانيا ، أن يستفاد بالملاحظة لواقعه كايتبدى هذا الواقع في أنشطته ولا مناص من أن تكون هذه الملاحظة موضوعية ، أى مجردة من كل رأى مسبق، فتكون على نحو مانلاحظ دورات الأفلاك. والتجارب التي تجرى في المعامل.

واستبعاد الآراء المسبقة هو بعينه استبعاد كل ماهو غريب عن الملاحظة المجردة للواقع . لأن هذه الملاحظة هى الأداة الأولى للمعرفة الإنسانية . أما الآراء السابقة عليها فعلى أى أساس يمكن قبولها ، وهى تنضين سلفا ما نريد البحث عنه ، فكأن هذه الآراء المسبقة تلغى جدوى البحث وتجهضه ، وتؤدى إلى جعل رؤيتنا للانسان مستعارة من منظور خارج الإنسان ، وهذا المنظور _ أيا كان مصدره _ يجب أن يكون مقياس قبوله أورفضه إنسانيا. وإلالم يكن مازما لأحد من بنى الانسان ، ولم يكن قبول فئة منهم لمضمونه على من يرفضونه . إذ من أين تأتى الحجة الملزمة ، إن لم تقم على المعيار المستولة الموافق والمخالف . وهذا المعيار هو القهم الانساني المجرد المحض . وهذا الفهم الانساني المجرد المحض . وهذا الموضوعية .

وهكذا لا نجد أمامنا بديلا ، للبداية في معرفة الانسان ، إلا تلك البداية الانسانية الحيض ، وهي الملاحظة الموضوعية ، لأنها المنفذ الوحيد المتاح لناكى نعرف ما هو الانسان ، وما هى معايير الخطأ والصواب والتصديق لديه .

فالملاحظة الانسانية إذن هي المنطلق الذي لابديل له كي يكون مفهوم الانسان إنسانيا خالصا ، لكي تأتي ثمرات الفهم إنسانية خالصة . فالممرة رهن بشجرتها التي أنتجتها ، والشجرة رهن بالبذرة التي أنبتتها . وعلينا – إذا أردنا أن نضن سلامة فهمنا من حيث هو إنساني ، وصواب مفهومنا من حيث هو إنساني ، أن ننطلق من داخل الفهم لامن خارجه ، وأن نرفض كل مسلمة ليست ثمرة الفهم وملاحظته الخاصة به .

ويجب ألا يغيب عن أذهاننا أن الآراء المسبقة ، أو المسلمات المنروضة على الفهم إبتداء ، أمور غريبة عن طبيعته الخاصة ، فهى لذلك فى وضع مقلوب : فالوضع الطبيعى أن هذه الحفائق يجب أن تكون النتيجة الختامية للملاحظة ، لا أن تكون مبتدأ ومنطلقا للملاحظة ، فهى الثمرة وليست البذرة من عملية الفهم أو البحث عن المفهوم . وإن كانت الثمرة - على نحو مايجرى فى زراعة النبات مصلح ، بعد الحصول عليها بطريقة طبيعية ، أن تغدو بذرة صحيحة تصلح ، بعد الحصول عليها بطريقة طبيعية ، أن تغدو بذرة صحيحة للاستنبات : لأن البذرة فى هذه الحالة ليست مفروضة من (م. ٧ - الهيوم الانسان)

الخارج ، بل هي نتاج طبيعي ثابت الشرعية .

ولا يكون الفهوم الإنساني على هذا النحو شيئًا سوى الالتزام بمنهج إنساني محض ، من البداية إلى المنتهي .

ولعلنا أسرفنا بعض الشيء في التأكيد على إنسانية هذا المهج منذ البداية ، لأن ثمة مناهج أخرى ليست بداياتها أو منطلقاتها إنسانية ، بل هي مسلمات بقبلها من يقبلونها بغير برهان . والبرهان هو الدعامة الإنسانيه التي تمنح أي رأى — أو بذرة رأى — حسواز المرور ، وتطبعه بالطابع الإنساني المميز . وبذلك تظل المسلمات القبولة إبتداء — بنسير برهان عليها أو فحص لهما وامتحان بالملاحظة الانسانية والفهم الانساني — أشياء غير إنسانية ، ولا ينفي هسذه الصفة عنها أنها قد تكون غير إنسانية » .

وهذه المسلمات اللا إنسانية قابلة أن تكون منطلفا ، وبذرة ، ومثار إنتاج (قد يكون غزيراً ضخماً) فى فكر الانسان ، ولكن إنتاجه يأتى غير إنسانى .

وهذا طريق لا اعتراض لنا — إطلاقًا _ على حرية السائرين فيه ، ولكن الذي يعنينا أن نقوله إنه مخالف تمام المخالفة للطريق الانسانى المحض ، الذى لايملك إنسان أن يشذ عنه ، وهو طريق الرؤية الفلسنية الانسانية . لأن الطريق الآخر طريق إختيارى غير مازم للكافة ، ويخلو من حجة مازمة للمخالف له .

و « الفلسفه التعبيرية » _ وهى التى ننادى بها _ رؤية إنسانية عحض ، مبدؤها الأول ملاحظة واقع الانسان .

وهذه الملاحظة موضوعية بالضرورة ، لأن الموضوعية هى الضمان الأوفى النزاهة والاستتملال الحيادى .

فماذا نعنى بموضوعية الملاحظة؟

نعنى بالموضوعية أن نلاحظ الموضيع بغير مسلمات أو آراء مسبقة من أى نوع ، على نحو ما أوضعنا آنفا . وأن نلتزم بما تقدمه لنا هذه الملاحظة بغير تحفظات ، فلا ننقص مما تقدمه لنا شيئاً ، ولا نتجاوز ما تقدمه لنا . بل نتتبع معطيات واقع الانسان عن طربق تلك الملاحظة بدقة · ذلك أن الثمار الطبيعية لعملية الملاحظة مى نتأنجها ـ تفرض نفسها بنفسها ، فهى حائزة ـ بسبب طريقة إنتاجها ـ لكل أركان الشرعية الانسانية . وليس من حق المرء أن يتجاهلها أو يرفضها . كما أن ليس للأم أن تتجاهل أو ترفض أم ية مخاضها الطبيعي ، أيا كانتصفة وليدها ونوعه ا

فليس لنا أن نرفض « سلفا » نتائج بعينها ، كما أنه ليس لنا أن « نتعمد » الوصول سلفا إلى نتائج بعينها . فالانحياز والتحامل وما إليهما أهواء ذائية مسبقة يأباها النهج الموضوعي . فعلينا أن نقبل الثمرات الطبيعية لملاحظتنا الموضوعية كما هي ، وأن نتخذها منطلقا جديدا ، أى بذرة لاستنبات ثمرات أكثر تقدما على طريق حقيقة إنسانية محض ، ليس لها _ كى تكون إنسانية حقا ... من طريق سوى هذا الطريق ...

تذكير يقوم مقام التقديم

فى تقديم كتابى الأول فى الفلسغة « الله فى نظر الناس وكما أراه » الصادر بدمنهور فى مارس سنة ١٩٣٧ ، كتبت بالحرف الواحد :

«هذا الكتاب ليس نتيجة تفكير وشعور بنيا على أساس معتقدات وآراء من أى نوع ... فأنا في أرجو و قد حرصت على التجرد من كل المعتقدات المتعصبة ومن كل رأى قبلى (مسبق) أو فرض متواضع عليه ، وعلى هذا الأساس بدأت فكر ... ينير لى الطريق روح مشوق إلى المعرفة ، وأعتمد على عقل نزيه قدر الطاقة ، ويساعدنى على هذا ضمير عقلى وشعورى لا يرضى بالحق بديلا ، حتى ويساعدنى على هذا ضمير عقلى وشعورى لا يرضى بالحق بديلا ، حتى إذا ما وصلت إلى شيء تطمئن إليه نفسى ويقرنى عليه ضبيرى صورته كا عرفته ، غير مبال أكانت هذه الصورة تطابق أحد المعتقدات ، أو هي تطابقها جميعاً ، أو هي تخالفها جميعاً ! فإن كانت هناك مطابقة فأنا لم أقصد إليها . وإن كانت هناك مخالفة فأنا لم أقصد إليها .

« فمن شاء أن يتجرد مثلى عن كل شىء إلا صوت العقل المجرد والفكر الحر النزيه فليقرأ هذا الكتاب دون حرج أو إحراج .

« فهذا هو السكتاب وهؤلاء هم قراؤه . أما غايته ، ونصيبه من تحقيقها ، فأرجو أن يكون له نصيب من إرضاء الحقيقة بالتعريف مها والأخذ عنها ، كما كان له نصيب في انقصد إليها .»

0

واتمد كان هذا دأبي وأنا يومئذ فتى يانع سنة ١٩٣٧ ، ولم يزل هذا دأني ـ فيما أرجو ـ بعد كل هذه السنين .

ولذا لست أجد _ بكل الأمانة _ ما أقدم به كتابى هذا إلى الناس إلا ما قدم به ذلك الغتى القديم كتابه الأول ذاك ، ولست أرى آخر هذا الأمر ألا عن نحو ما رأيت به أوله .

نحــو مفهوم إنسانى للإنسان

من الغريزة إلى المبدأ

هناك جوانب كثيرة مشتركة بين البشر والحيوان ، فهل يذنهما أيضاً جوانب اختلاف ؟

وماهى أيسر طريقة لنتبين ما يختلف فيه الانسان عن الحيوان؟ مدهى أن أيسر ما تنصب عليه الملاحظة هو الساوك أي الفعل. وواضح أن الكثير جداً من أفعال الانسان لما مشابه من أفعال الحيوان ، من حيث الدوافع والغايات أو الأهداف. فكل منهما ينصرف جانب كبير من نشاطه إلى غايات مشتركة: كالبحث عن الطعام بدافع الجوع ، وبقصد الشبع . وكذلك البحث عن المأوى ، والبحث عن الأمان ، واتقاء الاخطار التي تتهدد الحياة أو تهدد مواردها المادية المتاحة .والبحثءن الاشباع الجنسي ، وما إلىذلك صحيح أن مظاهر النشاط البشري أكثر تعقيداً ، وقد تتخذ من الأشكال مايبدو أن لا نظير له لدى سائر الحيسوان : كاتخاذ المهن المختلفة المتخصصة ، أو الأعمال المجزأة _ على نحو ما راه في المصانع الحديثة _ (و إن كان لهذا مشابه عند بعض الحشرات التي تتبع تقسيم العمل فيما يينهما) فالبشر الآن أشد امعاناً في هـذا التقسيم بحيث لا يتعدى عمل العامل حركة واحدة جزئية ، لا ممثل إنتاجًا في حدد النها، ولكنما تتكامل مع حركات أخرى جزئية _ قد يصل عددها إلى الألوف _ لتنتج سامة مطلوبة فى الأسواق ' نظير مقابل نقدى . والنقود _ كالآلات _ من بين الوسائل التى ابتدعها البشر لاشباع حاجاتهم الأولية ، وايضاً لإشباع حاجات أخرى ينغرد بها البشر ، هى الـكماليات ، كسلم الرفاهية وسلم الزينة والترفيه .

وقد يقال إن البشر ينفردون بما يظهر لدى بعضهم من الحاجة إلى الشعور بالقوة والسيطرة والسطوة والاختيال بالسلطة على نظرائهم ،ولكنى أحسب هذا مما يوجد له نظائر لدى بعض صنوف الحيوان .وإن كانت وسائل البشر أكثر تنوعاً وافتنانا .

وهذا يدلنا على أن حاجات الإنسان أو رغباته تمتازعن الحيوان الاعجم بالتنوع في الأشكال، وفي الوسائل. ولكننا إذا أمعناالنظر في هذه التنويعات المختلفة تكشف لنا الكثير من انتشابه في أنواع ومسارات هذه الأنشطة لدى الإنسان والحيوان: فهي كلها أنشطة مهما تباينت وتنوعت وتعقدت ترمي لإشباع حاجات ورغبات ذاتية، أي أنها إستجابة لمصلحة خاصة أو ذاتية للكائن الحي، سواء كان هذا الكائن بشرا أو حيوانا أعجم. والإختلاف بين أنشطة كأن وكائن آخر في هذا العدد مهجمها إلى «ماهي المعلحة الذاتية»

لهذا الكائن. فأ نشطة النمر استجابة لمصلحته أو احتياجاته ، وكذلك انشطة الأرنب والغزال والثملب والدجاجة ، والصقر والعصفور ، والبعوضة والفيل ،.. والإنسان أيضا كذلك فكلها أنشطة تمارس في المحيط الخارجي لتوفير مصلحة خاصة بالكائن . وباختسلاف المصالح اختلقت الأنشطة .

ولا ينفي هذا أن تلك الانشطة تتخذ فى الحضارة البشرية أساليب معقدة ، فليست البساطة أو التعتدما بمنينا فى هذا المقام ، بل « نوع » و « مسار » النشاط من حيث الدافع إليه ، رالغرض منه. فكلها أنشطة ترمى إلى الحصول على شىء مادى أو معنوى من البيئة المحيطة بالكائن ، والعودة به إلى الكائن أو تسخيره للكائن . فكأن النشاط الذاتى « غزوة » يحصل بها الكائن على أسلاب ، أو تتوسع بها اراضيه .

ودوافع الكائن الحى الأساسية للنشاط واحدة لدى الكائنات الحية عموما ، سواء في ذلك أجناس اليجيوان ـ ومنها العشرات ـ والجنس البشرى . وهناك أتواع فرعية من الدوافع تختلف من حيوان إلى حيوان ، وهى لدى الانسان أشد اختلافا ، ولكن مرسعها جميعا ـ كما لا يختى ـ إلى إنبثاقها من رغبات الكائن ودوافعه الذانية ، اى

الخاصة بذاته ، مستخدما في تحقيقها ما أوتى من قدرات متفاوتة حسب جنسه ، وحسب ظروفه الخاصة . وبنظرة متممنة نجد أن الإنسان ليس استثناء من هذه القاعدة العامة السارية على الكائنات الحية كافة .

ومؤدى هذا أن الأنسان — من ناحية هذه الأنشطة — ليس مختلفاً اختلافا حاسما ، ولا متميزا بصورة جذرية عن سائر صنوف الحيوان . فكل هذه الأنشطة تسمى لتلبية أغراض ذاتية .

وليس معنى «الأغراض الذاتية»أنها منصبة على الفرد بالضرورة، بل قد تكون الأغراض الذاتية بحكم مصدرها أو الدافع إليها منصرفة إلى ما يجاوز الفرد، كأن ينصرف عائد هذه الأنشطة إلى الأسرة، أو خدمة النوع كله، أو من يحس الفرد — بأى وجه من الوجوه —الارتباط بهم، عن وعى منه أو غير وعى، فهم امتداد لذانه.

نفير خاف أن الغريزة النوعية أو الغريزة الاجتماعية (أو غربزة القطيع) تدفع أفراد الجراد أو ألنمل أو الأسماك أو الطيور أوالبشر ألى أنواع من الأنشطة يبدو ظاهرها أجياناً ضد مصلحة الفرد

الضيقة للباشرة ، ولكنه يمارس هذه الأنشطة مع ذلك بدافع من ذاته ، مسخراً بغريزته .

فكل هذه الأنشطة ضروب على كل حال من السلوك الذاتى، الذى يفعل فى الحجال الخارجى لحساب الذات ، وبدافع منها ، ولعائد عليها . فما أشبه ذلك بالغزو كما قلنا ، أو بعملية « الجذب » أو «الإمتصاص » إلى الداخل ، أى إلى « بؤرة » أو « مركز الذات » أو الكائن .

يستوى فى ذلك الطير المهاجر الذى يقطع ألوف الأميال بحكم الفريزة، فيهلك من أسر ابه من يهلك، وينجو بعد المشقة البالغة والجهد من ينجو . وأسر اب الأسماك التى تقطع الحيطات فى مواسم النسل لتضع بيضها فى موضع مدين . وتلك الحشرة التى تشبه الجرادة بيدأن لونها أخضر (ويسبها العامة «فرس النبى»)، والإناث فيها تلتهم ذكورها أثناء عملية التلقيح ... ولا يخرج البشر أنسهم على هذه القاعدة ، سواء منهم من نشد القوت الكفاف، ومن كدس الاثموال بالملايين أو البلايين ، ومن نشد الحد الأدنى – أو البلايين أو البلايين ، أو من كان همه غزو آفاق الاقصى ! – من وسائل الأمان، أو من كان همه غزو آفاق

الأرض، أو تسم قم الشهرة ، أو إبهار الناس بالزينة والرونق... أو ما شئت من المظاهر والأعمال.

والسؤال الآن :

أليس هناك نوع من النشاط يختلف به البشر ويتميزون تميزاً حاسماً عن سائر الحيوان؟ أم كل أنواع النشاط البشرى من قبيل ما يوجد لدى الحيوان الأعجم : محض امتصاص ذاتى ، أوسلوك ذاتى في مصدره وغايته ، فهو يبدأ من الذات ، ولا يرمى إلا إلى إرضائها مختاراً أو مضطراً ، فالذات في هذا الساوك هي الأول والآخر ، والبدأ والمنتهى ؟

وبعبارة أخرى:

ألا يوجد لدى الإنسان ، إلى جانب السلوك أو النشاط الذاتى الدوافع والأهداف ، نوع آخر من السلوك ليس ذاتياً . ولنسمه السلوكالموضوعى ؟

وإن وجد لدى الإسان هذا السلوك ، فما هى سماته كى نعرفه ونتيحقق من وجوده ؟

لنسأل أنفسنا أولا : ما المقصود « بالموضوعية » في مقابل

«الذاتية »؟ هل المقصود بها أن يكمون هناك « موضوع» لنشاط السكائن الحي ؟

بدهى أن له كل نشاط موضوعاً ، ولكن ذلك لا يجعل النشاط موضوعياً (أى ليس ذاتياً) بالضرورة . فنشاط البحث عن الطعام له موضوع ، هو له موضوع ، والانتضاض على الطعام أو إلتهامه له موضوعياً . وقس الطعام ، ولكن ذلك النشاط يظل ذاتياً وليس موضوعياً . وقس على هذا « موضوع » البحث عن الإشباع الجنسى ، وما إلى ذلك كله من « موضوعات » تدل على أن وجودها غير كاف لجمسل النشاط نفسه موضوعياً .

فما هو المطلوب إذن كي يكون النشاط موضوعياً ؟

المطلوب - إن كان هذا ممكناً - أن يكون الموضوع هو المقصود لذانه ، وليس مجرد وسيلة لإشباع رغبة من رغبات الفرد أو الكائن الذي يتجه نشاطه إلى هذا الموضوع المعين . بل إن الموضوع المقصود لذاته قد يكون مخالفاً لهوى أو مصلحة ذلك السكائن. فلم معنى هذا ؟

معناه:

ألا يكون الموضوع أداة يستخدمها السكائن الخي لقضاء حاجة

له ، وبحيث يكون اهتمام الكائن بذلك الموضوع منزها عن النوازع والرغبات الانتفاعية ، وليس لاستخدامه في أغراضه الذاتية . فيكون هذا الاهتمام الموضوعي عندئذ بمثابة «خروج الكائن من ذاته » أو « تجاوز ذاته » خروجا أشبه بخروج الانسان الحديث من نطاق الحاذبية الأرضية إلى النضاء الكوني ... إنه تجاوز الانسان لذاته الضيقة المحدودة ، كي ينصب اهتمامه على شيء ما ، لذات الشيء ، وبصرف النظر تماماً عن رغبات الشخص وأهوائه الخاصة ...

فهل يوجد شيء من هذا لدى الإنسان ؟ والجواب :

إنه يوجد فى نوع واحد على الأقل من أنشطة — أو أفعال — الإنسان.

إنه ﴿ القهم ٢٠٠

فأن تفهم موضوعاً ما ، أى تدرك ماهو فى حد ذاته ، وما هى صفاته ، ومم يتكون ، وكيف يعمل : هذا هو الفعل الموضوعى عمنى الكلمة ...

وقد يعقب هذا الفهم ، أو الإدراك الموضوعي، ويترتب عليه، استخدام المرء ذلك الموضوع الذي عرفه وفهمه في أغراضه الذاتية . ولكن عملية الفهم أو الإدراك الموضوعي، التي تسبق هذا الاستخدام . تظل عملية موضوعية ، الموضوع غايتها ومخورها . والسؤال الآن :

هل يخلو الحيوان من هذه الموضوعية ، بحيث تكون خاصة بالانسان وحده ، وتكون بالتالى أساس التمييز بينه وبين الحيوان ؟ أليس ألا يوجد لدى الحيوان أى نوع من الفهم الموضوعى ؟ أليس لهذا الفهم صلة يما يبديه الحيوان من أعمال تدخل تحت عنوان الذكاء؟ وما الفيصل في هذه الحالة بين الحيوان والإنسان ؟

من الشائع المعروف عن الحيوان - ولا سيا الأنواع الراقية منه - أنه يقوم بنشاط يتسم بالذكاء ، إلى جانب نشاطه الغريزى . والأمر يحتاج هنا إلى شيء من التوضيح الذي يميز بين نشاط الغريزة وبين أفعال الذكاء التي يقوم بها الحيوان في بعض الأحيان . وترجع في هذا إلى عالم من أكبر الباحثين النفسيين في زماننا، وهو الأستاذ «هنرى فالون» في كتابه أصول التفكير عند الطفل، حيث يتحدث في «التمهيد »عن الذكاء، بما نوجزه على النحو التالى :

« إن ما يده شنا في الغريزة هو تلك الأفعال التي لهما غايات أو نتائج في زمان و مكان يتجاوزان الزمان والمكان الخاصين بالفرد تجاوزاً عظيا جداً . بحيث لا يمكن أن يكون مصدر تلك الافعال تجربة الفرد أو خبرته الفردية الخاصة . ومعظمها أشياء لاتحتاج إلى تعلم سابق . ولهذه الأفعال علاقة باستمراز النوع ، وتكون حياناً على حساب الفرد نقده ، مما تجشمه من مشاق ، بل منها ما يكلفه حياته نفسها ه

ومن الأمثلة المعروفة للمشاق المحفوفة بالخطر هجرات الطيور ألوف الأميال ، وهجرات الأسماك وتعابين الماء. ومن أمثلة قضاء الفريزة على الفرد نفسه ما يكون من الطيران الزفافي لدى النحل ، وما يحدث عند التناسل لدى بعض الحشرات ، مثل حشرة (فرس النبي) .

ويستأنف الأستاذ «فالون» حديثه :

« وعلى الجلة يعزى إلى الغريزة رد الفعل التكيفي الذى مصدره الاستعداد الوظيفي للنوع كله، لا الاستعداد الفردى وحده. ومن ثم تكون الغريزة عامة مثاعة في النوع كله ، وثابتة في صورتها ، آلية في طريقة تنفيذها .

«أما الذكاء العملي فمبادرات متفرقة متفيرة في مسارهاوأدائها.

ى أنها أفعال غير آلية ، وغير ثابتة في صورتها .

« وقد يقال هنا إن الغريزة حينا تصادف عنبات في طريق أذائها الآلى الثابت تعمد إلى تغيير طريقة أدائها معتمدة على المحاولة والخطأ. وفي هده الحالة قد نشبه الغريزة الذكاء العملي . ولكنه تشابه ظاهرى أو سطحى فحسب . فالذكاء العملي يتميز بأن تنويعه لأسلوب العمل لا يقوم على المحاولة والخطأ ، بل على استعدادات خاصة في الادراك الحسى . فهو ليس عملا آليا ، وتنويعاته لا تبدأ على أساس التخبط ، أو المحاولة والخطأ بلا أساس ادراكي . فالذكاء العملي ليس عملا آليا ، بل يقوم على إدراك الظروف المواتية في موقف معين ، وإدراك بل يقوم على إدراك الظروف المواتية في موقف معين ، وإدراك الحركات العينة الضرورية التي تمكن الفرد من تحتيق غرضه .

«ولكن الذكاء العملى للحيو ان ليس له أساس نظرى كلى أوشامل، بل أساسه إدراك حسى للموقف الجـزئى المعـين، ولعلاقاته الجزئية المعينة النخاصة به دون غيره. فهو إدراك على حسى بما يكفى فقط لوصوله إلى هدفه المحدد فى الوقت المعين الذي يوجد فيه.

« فإذا انتقلنا إلى « الذكاء النظرى أو التفكير » _ وهو خاص بالانسان _ وجـدناه مقصفًا بالعموميّة او الكلية ، وليس خاصًا بالموقف الحسى المعين أو الجحاد . والذكاء في هذه الحالة لا يكتفي

بإدراك المرقف المحدد وعلاقاته الجزئية إدراكا حسياً عمليا 'بل يبدأ بإعادة تشكيل أو تنظيم العناصر الواقعية للموقف في صورة ذهنية جديدة ، مستخدماً في إعادة التنظيم هذه رموزاً مجردة ، أى كلية عامة . وهذا هو الحسوار العقلي المحض الذي يختص به الإنسان ، ولا يشاركه فيه الحيوان » .

* * *

ومتى وضعنا يدنا على سمة «الـكاية» التى يتفردبها التفكير النظرى عند الإنسان ، وضعنا بذلك يدنا على الفارق الحاسم بين الإنسان والحيوان .

فلدى الحيوان قد نجد ما يوهم بموضوعية ، ولكنها موضوعية عملية ظاهرية محدودة بالوقف الجزئى المين ، لانتجاوزه، ولا تستطيع أن تتجاوزه .

فالوضوعية العملية الجزئية، او الوضوعية الظاهرية ، موظفة لتحقيق غايات عملية المكائن الحى ، ولولاذلك ماأثار الوضوع اهتمامه . فهى موضوعية لا تدل عل تجاوز _ أو قدرة على تجاوز _ الموقف المحدد المرتبط بالحاجة المباشرة أو الرغبة ، فهى لاتقترن مطلقا بأى تجاوز للذات . ولذا يحسن تجنبا للالتباس ألانسميها موضوعية على الإطلاق .

أما الفهم _ أو الإدراك النظرى _ فيقوم على التفكير بالرموز، والرموز شاملة كلية ، أى انها مطلقة من ظروف أى موقف محدد،

وصالحة للاســـتخدام أو التطبيق في كل موقف محدد. وهذا هو التجاوز الحقيقي للذات ، وللظروف المحددة في آن واحد...

وهذا مانسمیه سمة « الاستغراق مع المفارقة » فالكلی المطلق مستغرق للجزئیات التی ینطبق علیها ، وهو مفارق لها ، أی من مستوی وجود یعلو علیها ، لأنه كلی شامل .

فالموضوعية الكلية _ أو « الفارقة مع الاستغراق » _ هي سمة الإنسان المميزة له فعلا من سائر صفوف الحيوان . أما الموضوعية الحبزئيه _ أو الرهمية « المستغرقة بلا مفارقة » _ فليست فارقا حقيقيا ينهما لأنها توجد لدى الحيوان أيضا .

والآنلنظر في هذه الكلية ، التي توسميناها في تفرد الانسان باستخدام الرموز في تفكيره . ولننظر أولا في مظهرها السلوكي، أي في مظهرها في أفعال الانسان ، بما يجعل هذه الأفعال متميزة عن أفعال الحيوان .

وبعبارة أخرى:

هل هذه الكلية لا وجود لها لدى الانسان إلا في فهمه أو تفكيره

النظرى ، ولا وجود لما فى افعاله التى يمارسها فى كل حين ، كا يمارس الحيوان نشاطه العملى ؟ فإن وجودها فى أفعال الإنسان مما يجعل في الامكان ملاحظتها ومقارنتها بأفعال الحيوان عموما مقارنة تفرق بين انشطة هذا وذاك .

والجواب :

إن كنية موجودة في أفعال الإنسان وسلوكه الخسارجي على أنحو ما ، بحيث تصلح أساسا حاسما للتمييز بين سلوك الإنسان وسلوك الحيوان :

إن الموضوعية الكلية توجد لدى الإنسان فيم يسمى « الفعل يحسب مبدأ كلى».

فالمبدأ هو المميز الكلى الحاسم بين أفعال الانسان وأفعال الحيوان: كلاهما له أنعال غريزية ، وهذا صحيح . وكلاهما له ذكاء عملى أو موضوعية جزئية ، وهذا صحيح أيضا . ولكن الحيوان لا ينبعث فى أفعاله إلا عن ذاته ولا يتجاوزها ، أما الإنسان فيتجاوز ذاته ولو بعض الشيء - حين تصدر أفعاله عن مبدأ كلى . وذلك ما لا يستطيعه الحيوان .

وما هو البدأ ؟

المبدأ في السلوك أو الفعل هو المعيار الكلى الذي يتحراه الفعل ويجرى على مقتضاه. وتقاس قيمة الفعل الجزئي ـ الذي قد يشبه في شكله ومظهره فعل الحيوان ـ إلى هذا المعيار الكلى أو المبدأ.

فاابدأ الكلى للأفعال ، « مفارق ومستغرق لها فى آن واحد » شأنه شأث « الرمز » فى التفكير النظرى . ووجوده فى مجال الافعال أو السلوك هو الرابطة بين مستوى الفكر ومستوى الفعل فى المرء .

ويحسن بنا أن نلاحظ منذ الآن ذلك التساوق أو التوازى بين الفعل بحسب مبدأ كلى ، وبين عملية التفكير النظرى ، فالتفكير النظرى _ كما قامنا _ يقوم على مبدأ كلى يتاس إليه صوابه عندالة يا بق. ويتعين به خطؤه عند المباينة أو الاختلاف .

والمبدأ أو الميار لا يكون هكذا إلا بما هو كلى ، وبقدر ما هو كلى .

ولنضرب مثلا أى معيار من معايير السلوك (أى مبادئه)، ولنضرب مثلا أى معيار من معايير السلوك (أو الذاتية)». وليكن: «كل امرىء يفعل ما فيه مصلحته الخاصة (أو الذاتية)». و نلاحظ منذ البداية أنالمصلحة الخاصة في حد ذاتها ، أى المصلحة الخاصة لكل فرد فرد على حدة من الناس شيء بعيد كل البعد

عن الكلية ، لأنها فردية _ أى جزئية _ بحكم أنها خاصة بالفرد الواحد نفسه دون سواه من الناس ، وفى الظرف المعين الواحد لافى كل الظروف ، لأن المصالح الخاصة لكل فرد على حدة تتغير بتغير ظروف هذا الفرد . فقد يطلب امرؤ النار فى البرد ليدفأ ، ولكنه فى القيظ لا يمكن ان يطلبها ليدفأ ، بل يتجنبها ما استطاع . وهكذا . .

ومع هذا فإن مبدأ أو معيار المصلحة الخاصة لكل فرد حسب ظروفه معيار أو مبدأ كلى، فهو يتسع لجميع الأفراد، في جميع الظروف، وينطبق على الجزئيات المشتتة المتباينة والأفراد المتعارضي المصالح، بغير استثناء فرد منهم ، أو ظرف من ظروفهم.

ومن ثم أثبتنا سمة المبدأ أو الميار الكلى ، بأنه منطبق كل الانطباق ، أى « مستغرق » لجميع الجزئيات المندرجة تحته ، وأنه _ في حد ذاته من حيث هو مطلق أو كلى _ «مفارق» أى منفصل كل الانفصال في الوقت نفسه عن هذه الجزئيات جميماً من حيث هي جزئيات .

فباجتماع هذه «السمة المزدوجة » ، وهي «الاستغراق مع المفارقة » نتعرف على كلية المعابير أو اللبادىء . أو « القيمة الأم » التي تستمد

كل الجزئيات قيمتها من مدى مطابقتها إياها .

وبجب أن نلاحظ أيضا منذ الآن أن كلية المبدأ (أو المعيار أو القيمة ، وكلهـا مترادفات) لاتعنى بالضرورة انه لا معيـار سواه يمكن أن يوجد الفعل الجزئي العين ، بل تعنى فقط أنه هو المأخوذ به في الشأن المعروض أو الفعل أو الساوك المعين ، ومن المكن جداً اتخاذ معيار سواه لهذا الفعل أو السلوك بعينه ، فتختلفالنتيجة كل الاختلاف. في حين أن مبدأ الفكر (أي التفكير النظري) أو معياره الحلى معيار أو مبدأ واحد وحيد ، وسنعود إلى هذا في موضع آخر . وحسبنا الان أن نتنبه إلى أن الساوك يقاس إلى مبدأ كلى أو معيار يتوقف على أخذ المرء به ، وأنه فى وسعه أن يتخــد مبدأ أو معيارا سواه . ولكنه في حالة الأخد به يفـدو مستغرقا لكل ما يتدرج تحته من جزئيات ، مع مفارقته في حد ذاته تمام المفارقة لهذه الجزئيات ،وهذا معني كو نه كليا .

أليس السائل ــ من ماء أو ابن أو زيت أو غير ذلك ــ يمكن أن يقاس بمعيار الوزن ــ كالجرام ـ فيكون هذا المعيار مستغرقا لكل جزئيات السائل مهما كثرت مع بقاء معيار الوزن نفسه مفارقا كل المفارقة لهذه الجزئيات ، وتكون النتيجة تقييا وزنيا لهده الجزئيات السائلة؟ كدلك يمكن قياس هذه الجزئيات السائلة نفسها بمعيار آخر، هو معيار الحجم كالسنتي المحتمب فيكون هذا المعيار الحجم مستغرقا لمكل جزئيات هدا السائل مهما كثرت، ومفارقا لهما ألوقت نفسه من حيث هو معيار حجمي، وتحون النتيجة تقييا حجميا لهدا السائل ...

فالمعيار إذن يمكن أن يكون له بديل أو بدائل ، ولكنه متى اتخذ لزمت عنه نتائجه بالقياس إليه حمّا .

ونعود إلى الثل الذى ضربناه _ حيثما اتفق _ لبدأ الفعل أو السلوك البشرى . وواضح أنه مبدأ _ على كليته _ يمكن اتخاذ مبدأ سواه لنفس الفعل أو السلوك بسهولة تامة . أى أن هذا المبدأ الكلى السلوك لا يفرض نفسه وليس اتخاذه ضرورة لامناص منها، وإثما تنحصر ضرورته في الالزام بنتائجه متى استخدم ، لأنه حينئذ بغدو مستغرقاً لكل الأفعال أو السلوك مع مفارقته إياها في حد ذاته بحكم كليته . وكان هذا المبدأ : «كل امرى، يغمل بحسب مصلحته الخاصة ». ويمقتضى هذا المبدأ قد يأتى شخص ما فعلا من الأفعال أو سلوكا يضر بمصلحتى الخاصة ، وقد يفعله متعمداً مع علمه الأفعال أو سلوكا يضر بمصلحتى الخاصة ، وقد يفعله متعمداً مع علمه بما يوقعه بمصلحتى الخاصة ، وقد ينعل ما ينغاً ، ولكن هذا المبدأ عليكون بايناً ، ولكن هذا المبدأ بيكون بايناً ، ولكن هذا المبدأ بيناً ، ولكن هذا المبدأ بيكون بايناً ، ولكن هذا المبدأ بيناً بيناً ، ولكن هذا المبدأ بيناً بيناً

انفعل يتفق معمصلحته هو الخاصة به. وعند تُذ ـ مادمت قد الخذت هذا المعيار ـ أرى فعله هذا صواباً. لأن الصواب هنا لازم بالضرورة من مطابقة المعيار الكلى أو المبدأ المتخذ أساساً للقياس أو التتميم، ولكنه صواب ليس مطلقاً ولا ثابتا ، لأنه يزول ويتلاشى تماما إذا ماغيرنا المعيار أو المبدأ الكلى إلى مبدأ كلى آخر، هو الايثار مثلا.

وحين أحكم ـ بناء على مبدأ المصلحة الخاصة ـ أن ذلك الشخص الذى أضر بمصلحتى الخاصة فى سبيل مصلحته الخاصة أصاب، وأنه محتى أو « الحق معه » أكون موضوعيا تمام الموضوعية فى حكمى هذا ، وأكون قد تجاوزت ذانى تمام التجاوز بهذا الفعل العقلى ، وإن كنت فى الوقت نفسه قد أنميز غيظا وسخطا على ما أصابنى منه ، وربما فكرت فى الثأر أو الانتصاف لنفسى . أى أننى فى الوقت الذى جاوزت فيه ذاتى عقليا أو فكريا نتيجة لتطبيق المبدأ الكلى المتخذ ، لم اتجاوز ذاتى إنفه ليا .

ونزيدالمسألة وضوحا بمثل مختلف هذه المرة ، ولنفرض أن المبدأ أو المعيار الكلى المتخذ أساسا للفعل أو الساوك هو « مصلحة الأسرة مقدمة على مصلحة الفرد الخاصة » . فعندأذ يكرن إضرارى بمصلحتى في سبيل مصلحة للأسرة هو الصواب ، ويكون حرصى

على مصلحتى الخاصة وإن أضر بالأسرة خطأ _ وهو الذى كان بعينه صو ابا حسب المبدأ السابق !_ ويكونالصواب هذه المرة أن أتجاوز ذاتى إنفعاليا ، بالقدر الذى يحتق المبد الجديد في سلوكي أو فعلى .

حتى إذا تغير المبدأ مرة أخرى ، وصار « المصلحة العامة للوطن مقدمة على المصلخ الخاصة للأسر والأفراد » ، صار الصواب أن تجاوز ذاتى إنغماليا فى سلوكى أو فعلى تجاوزا أبعد مدى ، بحيث أضحى _ إذا لزم الأمر _ بمصلحتى ومصلحة أسرتى جميعا فى سبيل مصلحة الأمة أو الوطن .

ولعل هذا يكنى لتوضيح إرتباط الموضوعية الكلية فى الفعل أو الساوك (أى بحسب معيار أو مبدأ كلى) بتجاوز الذات. وأن هذا التجاوز للذات يزداد أو ينتم حسب المعيار السكلى المتخذ، وأن أيسر وأدنى درجات هذا التجاوز للذات ما يصاحب الحكم العقلى ، لأنه لاسلامة للحكم العقلى - وهو الموضوعى - إلا بتجاوز الذات عند إصداره . ثم يتفاوت تجاوز الذات فى الفعل أو السلوك نفسه حسب مقتضيات المعيار أو المبدأ المتخذ للسلوك . ولابد على كل حال من مبدأ كلى للسلوك البشرى - أيا كان هذا المبدأ وإلا انتفت الخاصة المهيزة للسلوك البشرى .

وليس من الضرورى أن يكون هذا للبدأ أو الميار حاضرا في وعى المرء حين الفعل ، ولكنه يرجع إليه ليبرر فعله لنفسه أو لسواه. وليس هذا حال سائر الحيوان.

ونحن إذن نكون موضوعيين ما تجاوزنا ذواتنا ، وبمقدار هذا التجاوز ، وفقا لمبدأ أو معيار موضوعي كلي .

وتجاوز الذات فى الفعل العقلى تام لامزيد عليه . ولكنه فى الفعل السلوكى تجاوز متفاوت الدرجات للذات ، لأن مبدأ أو معيار السلوك ـ على كليته ومفارقته من حيث صورته للذوات الفردية ـ قد تكون مادته أو مضونه ذاتيا . وفى ذلك تتفاوت مبادىء أو معايير السلوك تفاوتا شديداً .

لاشك _ مثلا_ فى أن مبدأ «المصلحة الفردية الخاصة » معيار كلى موضوعى من حيث صورته . ولكن مضمونه شديد الضيق ، لأنه منصب على كل فرد على حدة ، وحسب ظروفه الوقتية أيضا .

وأوسع منه مضمو نا بعض الشيء ولامراء مبدأ « المصلحة الخاصة للاسرة أو العشيرة » ،وإن كانت الكلية واحدة من حيث الصورة. وأوسع من كليهما مضمونا مبدأ « المصلحة الخاصة الفريق أو الفئة أو الحزب أو العلبقة أو الوطن » وهلم جرا .

ومبادى، السلوك أو معاييره .. كا قلنا آ نفا ليست ضرورية بذاتها ، أو لامناص منها . فكل ماله « هيئة » الكلية يصلح مبدأ ، ويقتضى فى السلوك قدراً من تجاوز ذواننا إلى المدى الذى يتطلبه مضونه . وهذا ليست فيه صعوبة ، إنها الصعوبة فى تعدد هذه المعايير الكلية أو المبادى ، مجيث تتضارب فيا بين الأفراد المختلفين ، بل رتتضارب لدى الفرد الواحد ، كل منها يتنازعه أن يسلك تقتضاه .

ولنفرض مثلاأن اللذة الحسية _ وهى فردية حماء اتخنت مبدأ. ولا مناص فى عذه الحالة من تعارض لذة المرء الحسية أحياناً مع لذة الآخرين. بل وتتعارض لدى المرء نفسه مع حياته فى مجتمع ، ومع مبدأ العرف أو التماليد ، ومع التدين ، ومسمع المصلحة العامة ، والخاصة أيضاً ..

وهذه هي مشكلة « تعدد المحاور » أو « تعدد المعابير السكلية » لدى الإنسان . فهناك على الأقل محور لذته الخاصة ، ومحور محافظته على بقائه وما إلى ذلك من المحاور التي لها نظائر عند سائر أنواع الحيوان . وهناك فضلا عن ذلك محاور تشابك المصاحة الخاصة مع مصالح الآخرين ، ومع للصلحة العامة . وهناك من المعابير المتفاوتة في كلية صورتها ... ما تجعل في كلية مضمونها ... وإن لم تتفاوت في كلية صورتها ... ما تجعل

المرء موزعاً أو حائراً بين المعايير والمحاور المتعارضة ، أيها يأخذ وأيها يدع ، وما هو الأساس أو « المعياز » الذى يفضل به مبدأ أومعيار آخر .

وواضح أن الحيوان الأعجم لبست لديه هذه « المشكلة الخلقية» في سلوكه ، لأن سلوكه بمحاوره جميعاً في « مستوى وجود» واحد، هو مستوى الذاتية . فالحيوان الأعجم لايجاوزذات الفردية إلابدافع ذاتى محض لا قبل له بكبحه ، وهو الغريزة . وعندئذ لايكون تجاوزه لذاته بجهد اختيارى كذلك الجهد الاختيارى الدى يبذله المروف تجاوزاته لذاته كي يكون موضوعياً . في حين أن الموضوعية غير واردة لدى الحيوان ، لأنه ذاتى فحسب. ما الإنسان ففضلا عن المستوى الذاتي الجزئي المشترك بينه وبين الحيوان ، له أيضاً المستوى الموضوعي الكلى ، أي المستوى المفارق المستغرق في آن واحد .

وثنائية أو إزدواج مستوى الوجود عند الإننان . هى المجال المنشىء لمشكلة تعدد المحاور والمبادىء وتضاربها ذلك التضارب الحير ، لأنه يهدد تكامل الانسان فى أفعاله وسلوكه ، بصدور بعضها عن المستوى الذائى الجزئى ، وبعضها الآخر عن المستوى الموضوعى الكلى أو المقارق ، أو هكذا يحاول أحياناً أو بتى على الأقل

الوحدة والتعدد

الوحدة التكاملية ليست مطلباً لدى الحيوان يحرص على تحقيقه لأنه حاصل عليها وانعل ، فهى قائمة لديه على الدوام ، بغضل مستواه الواحد فى الوجود ، الذى تدور فيه حياته حول محور الغريزة الفردية والنوعية . وليست بالتالى لديه مشكلات اختيار للغايات أو البادى ، فكل مشكلاته أو مصاعبه متعلقة بإمكان أداء غرائزه فى البيئة التى يوجد فيها ، سواء بالاتصال مع غيره من الحيوانات : إما انصال تآلف ، أو تزاوج ، أو تنافس ، أو خوف ، أو افتراس. أو بالتعامل مع الطبيعة من حوله بأرضها _ أو مائها _ و مناخها و تضاريسها و نباتها .

ولكن الإنسان لديه علاوة على هذا المستوى الذاتى الجزئى ، مستوى موضوعى مفارق ومستنرق لجزئيات الأفعال فى الوقت نفسه. وفى هذا المستوى توجد المبادىء أو المعابير الكلية . وهذه المعابير نفسها ليست من مستوى واحد وإن كانت صورتها جميعاً كلية ، فهى متفاوتة فى خلاق إنطباقها أن مضمونها أو ما تصدق عليه. ومن ثم هذا التضارب فيا بينها ، مما تنجم عنه مشكلة الأخلاق

عند الانسان ، في حين أنه لا مشكلة أخلاق عند الحيوان ، لأنه لا أخلاق إلا بازدواج المستوى بين المبادى. الكلية الفرارقة والأفعال الجزئية.

واار، في تعامله مع البيئة يعرف لوناً من الصلات لايعرفها الحيوان الأعجم إلا من مستواه الغريزى، وأعنى بها الصلات الاجتماعية التي تشكل حدوداً وقيوداً ودروباً تتفاوت ضغوطها على الفرد مرونة وصلابة ويأخذ بعضها صورة القوانين التي تمليها السلطة القائمة في المجتمع، ويأخذ بعضها الآخر صورة تقاليد وأعراف متفاوتة الصرامة أو الجمود وعلى الفرد أن يضع مصالحه في الاعتبار عند التعامل مع هذه القيود والحدود ، وأن يضع في اعتباره أيضا ما بينها من تعارض حسب مصادرها المختلفة ، وما تنطوى عليه عالفة كل منها من جزاء متفاوت الأشكال والدرجات .

أفنطمع في وحدة تكاملية ؟

إنها عسيرة مع تعدد الححاور والمبادىء وتضاربها ، ومع ثنائية « مستوى الوجود » .

وهل في هذه الثنائية حيلة ؟

إن الستوى الذَّاتي هو مستوى الوظائف والنوازع الحيوية ، (م ٤ -- منهوم)

فلا سبيل إذن إلى إلغائه أو التغاضى عنه كل التغاضى ، لأن ذلك لن يؤدى إلى تجاوز الذات _ كا هو الحال فى المستوى الموضوعى بل إلى إفناء الذات . وتجاوز الذات ليس افناءها ، بل هو بتاؤها مع عدم انحصارها فى نفسها . أما الإفناء فيقضى على الانحصار وهلى التجاوز معاً .

أما إلغاء الستوى الموضوعي لينفرد المستوى الذاتي بالمجال الساوكي كله ، فالغاء لإنسانية الإنسان ، يرد البشر حيوانات عجا . فلا يبقى أمامنا سبيل لي ضرب من التكامل - بعد أن تبينت استحالة التجانس التام - سوى التوفيق أو الملاءمة بين المستويين المتباينين للوجود الإنساني .

وهذه الملاءمة - فرضاً - إما باخضاع المستوى الذاتى المستوى الموضوعى الموضوعى المستوى الموضوعى المستوى الذاتى، أو بلقاء في مكان ما في الطريق بينهما ، يتناوت قرباً أو بعداً من أحد المستويين .

وقد تبين لنا أن إلغاء أحدهما غير ممكن ، فلا يبقى إلا أن ننظر فى أى نوع من الملاءمة عساه يقيم لوناً من الوحدة التكاملية لدى الانسان . أما إخضاع المستوى الموضوعي للمستوى الحيواني فاهذار لقيمة الانسان، يعادل رده إلى الحيوانية . لأن تفكيره سيغدو خادماً لنوازعه الحسية ورغباته الذاتية . فالزمام ينبغي أن يكون للمستوى الذي يتميز به الانسان ، لا للمستوى المشترك يبنه وبين سائر صنوف الحيوان .

فلا مناص إذن من أن يكون المستوى الموضوعي هو الأساس الذي تتم الملاءمة _ إن كانت ممكنة _ لحسابه وبمقتضاه ، كي تبقى للإنسان سمة تجاوز الذات التي يتفرد بها .

كل هذا قد يبدو واضعاً ونتيجة طبيعية لأن بديلها لا يمكن أن يكون مقبولا. ولكن ما يتلو ذلك ليس على هذه الدرجة من البساطه واليسر ، وهو السؤال: كيف نحتق هذه الملاءمة الكنيلة بالتناغم أو التناسق ، بل الوحدة التكاملية بين ماهو ذاتى وماهو موضوعى فى ذلك الكائن الواحد المسمى الانسان: بين ماهو حيوى وما هو فكرى ، بين ماهو انحصار فى الذات واهمام بها وماهو تجاوز للذات واهمام بها عداها؟

مسألة غير هينة الحل: دفعة واحدة ، فجليق بنا أن نسير في الحل خطوة خطوة . فنسأل أنفسنا عن الحجال الذي لامناص من ذاتية الساوك فيه ما هو ، وإلى أي حد لا فكاك من هذه الذاتية .

الشاهد في يتعلق بالحاجات والرغبات الحيوية أنها ذاتية تمام الذاتية . فلاحيلة في الجوع والعطش وما إليهما من المناشط أن تكون ذاتية ، لأنها متعلقة بحفظ الذات . ونظيرها عند سسائر الحيوان قائم مشهود . ولكن هل يستوى سلوك البشر وسلوك الحيوانات الأخرى في البحث عن الطعمام أو الشراب أو الإشباء الجنسي ؟

الشاهد أيضاً أن الساوك البشرى مهما كان لصيماً بالذات مغرقاً في ذاتية دوافعه وأغراضه يمكن أن يصدر عن _ أو يستند إلى _ مبدأ موضوعي كلى ، عن وعى أو عن غير وعى ، يلجأ المر واليه لتبرير فعله في هذا الصدد أمام نفسه أو أمام سواه . وهذا المبدأ المستخدم في التعليل أو التبرير يتجاوز _ فرضاً _ ذات الفاعل ، ويسرى على جميع الذوات إذا توفرت لها عين الظروف والملابسات .

فأن أحس الجوع فأنشد الطعام ، هذا سلوك ذاتى محض ، مثل سلوك الفأر ، أو العصفور ، أو التعلب ، أو الثعبان ، أو ماشئث من صنوف الحيوان . ولكنني إن جعلت ذلك مبدأ يسرى على ذاتى

وعلى كل ذات تشعر بالجوع ، فأعذر منها ما أعذر من ذاتى،فذلك هو السلوك محسب مبدأ يتجاوز ذاتى وكل ذات.

وهذا المبدأ _ بسب هذا التجاوز _ موضوعي. وهو كلى ابضاً بسبب استغراقه لـكلحالة تندرج تحته ، أيا كانت وبلا استثناء . حتى أن صاحب الشاة قد يعذر الذئب الجائع في سطوه عليها ، كا قال أبو العلاء .

ولو علمتم بما بالذيب من سغب

إذن لسامحتمو بالشاة للذيب!

ولكن المشاهد أيضاً ـ بالخبرة والممارسة أن أمثال هذه المبادى، متعددة ، ويعارض بعضها بعضاً .

فاذا عدنا إلى ذلك المثل الذى ضربناه، وهو «كل جائم بطلب الطعام» وجدنا مبدأ آخر يعترض سبيله ، كبدأ الملكية الخاصة مثلا، فلا يسوغ لك أن تمد يدك إلى « ماليس لك » بل « ولا تمدن عينيك » إليه أيضا و هذا تعارض يعرفه من خبر _ أو تصور _ حال الجائع

الضاوى ويده صفر من الطعام ، وصفر مما يستطيع أن يجمل به على طعام من سبيل يقره مبدأ الملكية الخاصة . أو قد يكون العائق هو الأنفة من الوسيلة المتاحة فى ظرف معين للحصول على الطعام ، فيبرز عندئذ المبدأ التائل : « تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها! »

وما هذا الذى سقناه إلا مثل مبسط غاية التبسيط لما يكون من التعارض بين المبادى ، في حين أن الحيو ان الأعجم لا يعرف المبادى ، أو هو كما يقول أو الطيب في أسده المشهور :

لا لا يعرف التحريم والتحليلا .. »

فهو ذاتی محض ، والمبادی، موضوعیة لامجال لها فی مستواه الغریزی الجزئی .

فما الحيلة اذن ؟ وكيف التصرف في مواقف من هذا. القبيل ، تتمدد فيها الحجاور والمعايير أو المبادىء وتتمارض ؟

أما الحاو من الدوافع الحيوية كالجوع، وهى ذاتية بالضرورة، وأما البادى، أو المعابير فهى موضوعية الصورة ولكن تطبيقها معلى نعارضها فيا بينها منصب على سلوك ذاتى بطبيعته. فكيف السبيل إلى تطبيق معيار أو مبدأ موضوعى واحد على سلوك هذه الحاور الحيوية الذاتية ، تطبيقا يستبدأ ويكف سائر الما يبرالاخرى،

فهى أشبه بالمسالك أو الدروب المتعدّدة، والسلوك لابد أن يمضى في درب أو مسلك ولحد منها دون سأئرها، وكيف السبيل إلى اختيار هذا المسلك الواحد، على كثرة المسالك وتشعبها؟

إن عملية الأخذ بمبدأ أو معيار واحد دون سائر المبادى، او المعابير عملية لا يمكن الاعتماد فيهاعلى الصدفة، بل لابدلهذا الاختيار من أساس. أو بعبارة أخرى لابد من « معيار » ترجع اليه للمفاضلة بين كافة المعايير في أى موقف من المواقف، في صدد سلوك يمليه محور من الحاور في الطبيعة الحيوية للبشر .

وقد رأينا آنها أن تعليل او تبرير أى سلوك مهما كان مفرقا فى الذائية يستند الى «معيار ». موضوعى كلى عسير ذاتى ، اى إلى معيار من مستوى «مفارق » للمستوى الذاتى ، يتجاوزه ويعلو فرقه .

وكذلك تعليل أوتبرير اتخاذ مسلك أو معيار أو ميداً كلى موضوعى دون سائر المعابير الموضوعية الكلية لا غنى في عن الرجوع إلى معيار أومبدأ كلى موضوعى «مفارق» لمستوى .. أو مستويات هذه المعابير او المبادى والكلية الموضوعية المتضاربة كافة. أى أن لابد أن يكون مياراً لكافة المعابير، أومبدأ لكافة المبادى و

الوضوعية الكلية بلا استثناء.

وقد رأينا آنفا أن المعايير أو المبادى، الكلية الموضوعية سواسية في صورتها الكلية الفارقة ، ولكن مستوى هذه الفارقة بتفاوت حسب مضبونها أو نطاق استغراقها ، مما يدرج هذه المبادى، الكلية في مستويات ، كل منها مفارق لما بندرج تحته ، مستغرق لماهو مفارق له .

فاذا وضعنا يدنا على مفتاح هذا التفاوت أو التدرج ، لم تختلط علينا البادى والمعابير ، وعرفنا أولاها بالتطبيق . وان كانتطبيعة السلوك الحيوى قد تضع حدودالذلك ، وتفرض ضرورتها .ولكن هذه قضية اخرى ننظرها في حينها .

إن انبهام هذا التدرج أو التفاوت في مستويات المفارقة هو الذي يجمل المبادىء أو معايير السلوك الكلية تتعارض عند التطبيق الذي يحتم إتخاذ واحدمنها فحسب. أما إذا وصلنا إلى اكتشاف مبدأ كلي واحد مفارق لها جميعاً ، فلا انبهام في هذه الحالة ولا حيرة.

وهذا المبدأ الذي يستند إليه تبرير اتخاذنا أي مبدأ دون سائر المبادى ، لابد أن يكون معيارا أقصى ، أو مبدأ أقصى ، أو قيمة صوى . وبالتالى لابد أن يكون وإحدا وحيدا، ليس له بدائل من

من أى نوع وبأى وجه من الوجوه ، والاما صلح معياراً لـكل المعايير ، ومبدأ لكل المبادى والتي يمكن أن تكون واردة بأى حال من الأحوال .

وأين يمكن أن نجد هذا المبدأ الأعلى أو المعيار الأفصى للسلوك الإنسانى ، مع أن مستويات حياة الإنسان الجيوبة والاجتماعية متعددة بمتطلباتها المتلاحقة والمتآنية (أى التي تكون قائمة في آن واحد) ؟

وإن وجدنا هذا المبدأ الأقصى والأعم ، فهل إلى تطبيقه من سبيل ؟

وكيف نطبقه ؟

وإلى أى حد يمكن تطبيقه ؟

الدولة الوسطى

لن نحتاج أن نذهب بعيداً عن الإنسان على كل حال ، بل فى داخل الإنسان عنهذا المبدأ ، ليظل المفهوم الإنسانى خالص الإنسانية .

تعدد المحاور وتعدد العابير — على النحو الذى نشاهده فى السلوك الإنسانى — أله نظير فى مجال التفكير الإنسانى ؟

والجواب لايحتاج إلى كثير إطالة :

إن التفكير — فى قمته العليا — عند الإنسان مبدأ واحدا وحيداً ، كلى الموضوعية كلى الكلية ، أى أنه تام « المفارقة » ، فهو إذن مطلق من جميع الوجوه ، لابدائل له، ولا تضارب معه .

إنه مبدأ « الهوية » وما يلزم عنه ـ. بمثابة الوجه الآخر للعملة ــ من « إمتناع النقيض » .

هذا البدأ هو مبدأ للبادى، الذى تستغرق كليته جميع عمليات التفكير فى صورها الأدنى من تاك القمة العليا . وهذه العمليات _ أياً كانت صورها ومراحلها _ تقوم على المـــوضوعية والكلية

بلا مراء . وليكنها كليات لا تستغرق إلامايندرج تحتها ، وما أكثر مالا يندرج تحت كل كلى منها على حدة ، فيضم كل مجموعة من الجزئيات كلى خاص بها . أما التعامل بين هذه الكليات أوالمبادى المتفاوتة الفارقة فيتم عن طريق مبدأ المبادى ومعيار المعايير ، الذى هو قمها العليا جميعاً ، وهو مبدأ الموية الكلى المفارقة .

و يمنى لتبين ذلك أن ناقى نظرة على عمليات التفكير ، وأن نلاحقها عن كثب ، فنجد التفكير منذ بداية الادراك الحنى المحسوسات على اختلافها ، يجرد من هذه الجزئيات ويعم ليردها إلى معنى كلى يستقرق كل الجزئيات التى من هذا القبيل كل الاستفراق ، مع بقاء هذا المعنى الكلى « مفارقاً » لجميع الجزئيات التى تندرج تحته تمام المفارقة ، وهو معنى كلى معتول ، أى موضوع التم كير أو التعقل ، فير مدرك إلا بالتفكير أو التعقل ، ولا سبيل إلى إدراكه بالحس الجزئي ، وتظل المحسوسات الجزئية المندرجة تحته محسوسات لايتعامل معها التعقل إلا عن طريق معناها الكلى، فلا المعنى الكلى موضوع للتعقل . فلا المعنى المعروض علاموجود إلا الكلى ، ولدى الاحساس لاموجود المحلوبية مناها إلا بعملها الجزئي . وكأنهما دولتان لا تعترف كل مهما إلا بعملها الجزئي . وكأنهما دولتان لا تعترف كل مهما إلا بعملها المحاس الموجود

الخاصة دون سواها والتمامل بين الدولتين مع هذا لا مناص منه ولا غنى عنه ، ولكن جميع الماملات بينهما تقوم على « تحويل العملة » .

إلا أننا نلاحظ منذ البداية أن التعامل بينهما غير متكافى : أم أن الماء أم العمد المعامل بينهما غير تام . فعملة المحسوسات مدول تلقائياً لدى التفكير إلى عملة الماني (أي

الكليات). وبذلك يغدو المحسوس موضوعاً للتفكير أو للتعتل. أما عملة المعانى (أى الكليات) فلا ترتد بالتحويل إلى عملة المحسوسات (أى الجزئيات). فالمحسوس يتحول فى صورة الكلى الخاص به إلى موضوع للتعقل، أما المعقول فلا يتحول مطلقا إلى موضوع للتعمل.

وشبيه هذا النبط من العلاقة بين المحسوس والمعقول _ إلى حد كبير _ بالعلاقة بين ألوان الغذاء وبين الدم الذى تتحول إليه هذه الأغذية على اختلافها ، فتقوم عملية التمثل الغذائي بهضم ما يوافق الجسم منها وتحله إلى ما « يجانس » الجسم من الدم ، وترفض من عناصر هذه الأغذية مالا يلائم الجسم وتظرده منه . ولا يتعامل الجسم بعد ذلك إلامع الدم ، الذى هو مستخلص في صورته المعينة هذه من الأغذية على

أختلافها . ولكن هذا الدم نفسه لايمكن رده _ أو إعادة تحويله _ إلى الأغذية بصورتها الأصلية التي جاء منها .

فالعلاقة هنا ذات آنجاه واحد: من المحسوس إلى المعقول . أى من الجزئى إلى السكلى ، وليس العكس . أى أنه لا يتأتى أبدا الاتجاه من المعقول إلى المحسوس ، أو من السكلى إلى الجزئى ، فلا ارتداد إذن للمعانى السكلية إلى أصلها الجزئى الحسى ، وإن عوملت كل الجزئيات المندرجة تحت كل معنى من خلال هذا المعنى وعن طرقه .

وهذه الكليات أو المعقولات بتم تعامل العقل بها دون سواها بحسب مبدئه الأقصى الذى لا مبدأ له سواه ، كما يتم نعامل الجسم بالدماء المستخلصة من الأغذية على اختلافها فى وظائف البحسم الحيوية كلها بحسب النظام أو القانون أو المبدأ الحيوى الواحد الذى يسود الجسم كلف مهما تنوعت وظائفه واحتياجاته وعملياته ومناشطه .

فالتعقل مبدأ واحد مطلق السلطان ينظم كل عملياته - وكلها معقولة وعن طريق كليات _ وهذا المبدأ هو المناط الوحيد لوحدة التعقل مهما اختلفت عملياته ومناشطه، ولا خروج له عليه أبدا، لأن هذا المبدأ هو عين ذاته . كما أن لحياة الجسيم نظاماً أو مبدأ واحدا ينظم كل عملياته الحيوية ـ وكلما بالدم وعن طريق الدم وهذا المبدأ مناط وحدة الجسم مهما اختلفت عملياته ومناشطه ، ولا خروج له عليه وإلا فقد وحدته التكاملية التي هي عين ذاته ولا قيام له إلا بها . فبقاؤه رهن بوجود هذه الوحدة التكاملية مهما تنوعت عملياته الحيوية في ملايين الخلابا وعشرات الأعضاء والوظائف .

فكون المبدأ الأقصى واحدا وحيداكلي المفارقة كلي الاستغراق مسألة وجود أو عدم بالنسبة للتعقل ، وبالنسبة للحياة العضوية على السواء. قلا يخرج هذا أو ذاك على مبدئه الأقصى الذى هو قوام وحدة وجوده إلا أنحل وجوده وفسد وبطل.

ولكن المبدأ الأقصى لهذا مباين للمبدأ الأقصى لذاك. وكلاها فى كائن واجد، هو « الذى حارت البرية فيه » وهو الانسان!

فن أين لنا المبدأ الأقصى الواحد الوحيد الذي يستغرقهما معاً؟ أم هناك «قنطرة» ما ، يمكن العبور عليها من أحدهما إلى الآخر ، على نحو مماثل لعملية تبذيل العملة التي رأيناها تحدث بين دولة المحمنو سات الجزئية ودولة المعاني السكلية ؟ إن الدوافع الذاتية الحيوية محاور لاسبيل إلى إلغائها ، ولكن مجال تنفيذ مطالبها في الخارج هو الذي يمكن أن تتنوع فيه الأساليب وتتعدد فيه المسالك أو أشكال السلوك . والسلوك — مهما كان ذاتيا — هو الذي يمكن أن يتشكل أو يندرج تحت مبدأ كلى موضوعي . وهذه المبادئ متعددة متباينة بل متعارضة .

فالمشكلة إذن ليست فى إلغاء الدوافع أو المحاور الذاتية ، بل فى البحث عن مبدأ كلى يختزل كل المبادىء الكلية التى تندرج تحتها كافة أنواع السلوك، مهما كان هذا السلوك ذاتيًا ·

فبدأ المبادىء النشود ليس إذن مبدأ أقصى لتكامل الذاتى — من حيث هو ذاتى — مع الموضوعى من حيث هو موضوعى ، بل هو مبدأ أقصى موضوعى لتكامل المبادىء الموضوعية التي هو مستغرق لها جميعاً ، ومفارق لها جميعاً

إن شعورك بالجوع أو بالألم مسألة ذائية محض ، وليس وارداً على الاظلاق إخضاعها لمبدأ موضوعي . أما فعلك الخارجي أو سلوكك لإشباع هذا الجوع أو دفع هذا الألم _ وإن كان دافعة ذاتيا محضا _ إلا أنه قابل للتنوع في أشكال وطرائق شي خاضمة لمبادى، موضوعية كلية مفارقة .

وهذا الفعل أو الساوك هو «العنصر الوسيط» أو « الدولة الوسطى » أو « القنطرة » بين دولة الذاتية المحض ودولة الموضوعية المحض . وهو الذى نشد في مجاله مبدأ أقصى يختزل جميع مبادئه ، ويكون مفتاحا للمفاضاة بينها على تفاوت مستوباتها .

إننا بالفعل أو بالساوك خارج نطاق الذاتيـــة المحض، داخاين في مجال جاذبية الوضوعية، إن صح هذا التعبير .

فالطالوب هنا وحدة تكاملية بين «موضوعيات» متفاوتة الموضوعية . ونحن نعلم أن الوضوعية القصوى ـ لدى الانسان ـ هى موضوعية التعقل أو التفكير النظرى . ونعلم أن «الهوية» لباب التعقل ، وبدونها لا تعقل على الاطلاق ، فهى عين ذات التعقل ، وهى هى وحدة التعقل التكاملية . فهذا المبدأ الأقصى هو الذى يتيم الوحدة التكاملية القصوى بين مبادىء التعقل أو لبناته ذات البدائل الى هى الدكليات أو المعانى .

فهل يمكن أن يفيدنا مبدأ المبادى، التعقلية هذا فى حل مشكلة تعدد المبادى، أو المعايير فى مجال على الحدود الدنيا للموضوعية، وهو مجال الفعل أو السلوك.

> وكيف يتسنى لنا ذلك؟ وإلى أى مدى ؟

شوط يلا أنهاء

لقد رأينا التعقل - بمبدئه الأقصى المطلق - يفرض على علياته موضوعية محتمة لا خروج عليها ، ولا مناص منها ، فهو كالدهر ، و لا خروج من الدهر » كما يقول الشاعر القديم ، ولا بديل له إلا العدم . فالموضوعية فيه تامة ولا خيار فيها ، وهذه هي الوحدة بمعناها الكامل - لا التكاملي الذي ينشد الكامل لأنه ليس هو _ ، وهي وحدة لا تتوقف على الارادة في كثير أو قليل ، فإما خطأ وإما صواب . إما مطابقة وإما زيغ ، وحدة مطبقة صارمة كوحدة مبدأ الحياة في الجسم الحي .

أما في مجال الفعل البشرى أو السلوك، فكل مبدأ له بدائل تنافسه وتتضارب معه كثيراً أو قليلا، وتتنازع إرادة الانسان، لا يدرى أحياناً كثيرة أيها يأخذ وأيها يدع، ولا سبيل إلى تحققها جميعاً.

وقد وجدنا من ثم أنه لا بد من تنظيم للائعال التي يستند كل منها إلى مبدأ مختلف، ولا يحكمها جميعاً مبدأ واحد مطلق يناظر مبدأ الهوية الذي للتعقل.

(م ه - مقهوم إنسانی)

فلابد من طلب مبدأ ينسخ ويفاضل بين هذه البادى، كانة . فكيف نلتمسه وأين ؟

إن السمة الأساسية لمبدأ التعقل الاقصى هي موضوعيته المطلقة ومفارقته المطلقة .

ولكن هل من المستطاع آنخاذ مبدأ التعقل الاقصى ، بنصه وفصه ، وكامل فاعليته المطلفة ، مبدأ للفعل الساوكى ؟

نحن نعلم أن الفعل السلوكي مصدره اصيق باندات ، وهو على الحدود الدنيا من الموضوعية بسبب تجاوزه _ بخضوعه للمعايير أو المبادى، _ نذات الفاعل . فلا يبدو من المكن جعله موضوعيا خالص الموضوعية وبصورة مطلقة ، أى في جميع الا حوال .

وبعبارة أخرى :

إن مبدأ التعمّل بموضوعيته المطلقة هو المسيطر سيطرة تامة مطلقة على عمليات التعمّل، ولا محيص عنه لكل تعمّل صائب، وبدونه أو يالزيغ عنه أقل زيغ يغدو التعمّل مستحيلا، لأنه ينملب ه غير معمّول » ، فهذا المبدأ الا قصى المتعمّل هو هو المعمّولية . ولكن لصوق السلوك ، أو الفعل السلوك ، بالذات في أحيان كثيرة ، محيث يستحيل الفعل لو أنه انفصل عنها تمام الانفصال،

يجعل الموضوعية المطلقة ، أى التجاوز المطلق للذات فى السلوك امراً مستحيلا ، أو يتقوض وجود الذات نفسه .

ولنضرب مثلا لسلوك البحث عن الطعام أو الشراب عند اشتداد الجوع أو العطش . فإن الالتزام بالموضوعية المطلقة ربماأدى إلى هلاك المزء إن منعته اعتبارات الموضوعية المطلقة من استباحة محظور في سبيل سد رمقه وإقامة أوده .

وذلك كاف — فيما أعنتد — لإدراك أن الموضوعية المطلقة في النعل السلوكي ليست ممكنة التحقق على غرار تحققها المطلق في معيار الصواب والخطأ على مستوى التعقل.

ولكن هل معنى هذا نبذ الموضوعية المطلقة مبدأ ومعياراً أقصى للسلوك ، لمجرد اختلاف مجال السلوك عن المجال المنطقى ؟ إن النبذ هنا يقضى على كل أمل فى وحدة تكاملية للانسان ، ويحبس أفعال السلوك فى الذاتية المغرقة .

وقد رأينا آنفاً أن ما يميز أفعال البشر السلوكية عن سلوك سائر الحيوان ، أن أفعال الإنسان ترجع — أو يمكن إرجاعها — إلى مبدأ له صفة الكلية والموضوعية في بابه . ولكن نطاق هذه الكلية محدود بمضمون هذا البدأ ، وبذلك تقوم _ أو يمكن أن

تقوم _ إلى جواره مبادى، كلية أخرى لكل منها نطاقه المتفاوت ضيقاً أو سعة .

فالصلحة الخاصة مثلا مبدأ كلى له نطاقه الذى يسرى على كل ذات مفردة على حدة ، وعلى النحو الذى تتراءى لصاحبها مصلحته الخاصة ، فى وقت معين أو ظرف معين . واللذة الحسية أيضاً مبدأ كلى له نطاق ينصب كذلك على كل ذات مفردة على حدة ، ولكن من جانب معين هو جانب اللذة الحسية . ومبدأ الحرص على انتساط والسيطرة وبسط النفوذ مبدأ كلى أيضاً — أو يمكن أن يكون مبدأ كلياً _ يسوغ انتساط لمن يستطيعه ويسوغه أيضا لمن يحمل نيره ، لأن انقانون فى رأى حؤلاء أنه « ويل للمغلوب! » .

وهكذا الشأن في عشرات المبادى، الوضوعية الكلية المتفاوتة النطاق بالنسبة النطاق بالنسبة للفرد، وهناك عشرات غيرها متفاوتة النطاق بالنسبة للجماعات، وقد سميناها مبادى، كلية موضوعية متفاوتة «المفارقة معناه إتساع النطاق، وأن المبدأ الكلى المفارقة هو المبدأ المكلى عنه شي،

ومبدأ التعقل الأقصى هو مثال البدأ الكلى المفارقة بمعنى الكامة . وها نحن رأينا أنه لايمكن قيام مثل ذلك المبدأ الكلى

المفارقة فى مجال السلوك، كقيامه فى مجــــال التعقل النظرى أو المنطق.

فأنت حين تتجاوز ذاتيتك فى التعقل تمام التجاوز تجدالمعتولية، وإلا فقدتها ، فهى إما أن تكون أو لا تكون ، وهى لاتكون إلا بتمام تحاوز الذات ، أى بتمام الموضوعية .

ولكنك حين تتجاور ذاتيتك فى السلوك تمام التجاوز، تتعرض لفقد ذاتك ، أى تتعارض للهلاك . وهذا ما يحدث فعلا لفرسان الموضوعية والهائمين بها الحريصين على تحتيقها حرصاً تهون معه حياتهم الذاتية الفردية ، حين يكون عليهم أن يختاروا بين ذواتهم وبين الموضوعية اختياراً لا محل معه لأنصاف الحلول .

وإلى هذا القبيل ينتمى سقراط ، وكل شهداء عقائدهم التي تجسدت فيها الموضوعية في اعتقادهم .

أيقول قائل:

ولكن هذا تطرف لايطيقه كافة الناس ؟

وإنه لكذلك حقاً ، ولكن المسافة بين هذا التطرف الذي يضحى بالذات من فرط تجاوزها في النملوك، وبين السلوك اللصيق بالذاتية على الحدود الدنيا للموضوعية ، هى بعينها المسافة التى تطلعنا على الجال المتاح للسلوك الآدى أن يترق فيه صاعداً فى مدارج الموضوعية الكلية .

وإنه اصعود شاق ، من مستوى الحيوان إلى هذا المستوى الرفيع ، مستوى السادة الحقيقيين من نبلاء الجنس البشرى . وهلولا المثنة ساد الناس كلهمو » ، كما يقول أبو الطيب .

نقول السادة والنبلاء ، فبادنا طبقية لامراء فيها ، أساسها الوحيد هو الاقتراب من الذروة التي رأينا أنها المديز الحاسم للانسان عن الحيوان ، وهي ذروة الموضوعية . فكل امرىء إنسان بقدر نصيبه من الموضوعية السكلية في سلوكه ، لأن الكل كارأينا سواسية في موضوعية تعتابهم ، أو حكذا يمكن أن يكونوا ما تجلوزوا ذاتيتهم في التفكير. و « آفة الرأى الحوى » .

فبمقدار اتسام الساوك بالموضوعية الكلية المطلقة، وبمقدار تجاوز الناس لذواتهم في أفعالهم يتفاوتون في درجة أو طبقة أو مرتبة إنسانيتهم .

فالموضوعية الكاية المطلقة المتحققة فعلا في التعقل، هي نفسها

الغاية التي يسعى الإنسان حق الانسان إلى تحقيقها .

وإذا قلنا « الغاية » و « السعى » ، فقد قلنا « الاتجاه » . فالموضوعية الكاية المطأنة هي « الاتجاه»الذي لا بديل له كي يتميز النعل أو السلوك الانساني من الفعل الحيواني الذاتي ذاتية مطبقة .

وكل زيغ عن هذا الاتجاه بأقصى الاستطاعة يرد الفاعل إلى الذاتية ، التي هي صنو الحيوانية وسمتها .

وهذا الاتجاه بأقصى الاستطاعة صوب الموضوعية الكلية المطلقة هو هو مقدار تحقيق الوحدة التكاملية لدى الانسان ، بالقضاء على فجوة التناقص بين موضوعية التعقل المطلقة وذاتية الفعل المطبقة . فلا قيام ، ولا أمل في قيام ، وحدة تكاملية لدى الانسان إلا إذا صار السياق واحدا في التعقل والفعل ، أى في الفكر والسلوك.

إذن:

قصارى جهد الفعل أو السلوك الانسانى أن « يتموضع » جهد الطاقة ، أى يتحرى الصدور عن أقسى موضوعية كلية ممكنة . قإذا عرضت له مبادىء للفعل متباينة متعارضة ، كان أكثرها

كلية ، أى أكثر مفارقة أدعى لتحقيق إنسانيته في فعاله ، لأنه أكثرها تجاوز الذاته .

ثم فى هذه الحالة لا يكون ذلك البدأ مقصودا لذاته ، بل لموضوعيته وكليته ، فإذا ما تبين مبدأ أوفى منه بالوضوعية الكلية . أى أوفى منه مفارقة - ترك الأول إلى الثانى ، لأنه موقن أن إنانيته رهن بمدى تجاوزه ذاته نحو الوضوعية المطلقة ، وأن ذلك هوالفارق الوحيد الذى يباعد بينه وبين الحيوان الأعجم .

ولن لم تكن بالمرء حاجة إلى التموضع (أى الاجتهاد فى الدنو من الموضوعية الكلية وتحريها) فى مجال التعقل ، لأن الموضوعية هنا إما أن تكون بتمامها أو لاتكون ، إلا أنه فى مجال الفعل محتاج إلى كل جهد، وطاقته لتلمس التموضع وتحريه تحريًا لاهوادة فيه ولا نهاية له .

وبدهى أن فى وسع المرء ألا يتحرى ذلك ولا يهم به أصلا، ولكنه بذلك يتنازل عن كل دعوى فى الإنسانية ، بل هوفى الحقيقة لاينتسب إليها أصلا ، لأن قيام إنسانيته كما رأينا رهن بتجاوز الذات بالموضوعية الكلية .

إذن:

لا يولد المرء إنسانًا ، بل يصير إنسانًا إذا هو آنجه صوب الإنسانيه ، أى صوب الموضوعية المطلقة ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

إن وجه الشبه بين البشر وأبى الهول كبير جداً ، وعلى من شاء أن يتخلص من ذلك الشبه أن يتجه باستمرار إلى « الصورة » الإنسانية متجاوزاً ذاتيته التي تربطه بالملكة الحيوانية .

ولاسبيل له إلى ذلك ه الاتجاه » ما لم يكتشف ه الغاية » الصحيحة ، أى الوجهة الصائبة الجديرة بمسعاه ، وما لم يكتشف ه البوصلة » الوحيدة التى يتجه على هداها من تيه غربته فى مملكة الحيوانية الذاتية إلى موطنه الانساني الحق ، وهو ه الموضوعية المطلقة » التى يميزه طلبها — دون سواها — عن الحيوان ، فإنه مقضى عليه لا محالة أن يظل ذلك المسخ الذي لا وحدة تكاملية فيه.

والاكتشاف الذى نتحدث عنه هـو اكتشاف الفهوم الانسانى لانسانيته — وهو سمته الموضوعية التى يتميز بها — فيدرك أن هذه هى حقيقته القصوى ، ويعتنق هذه الحقيقة اعتناقا تاما بكل وجدانه ، ويؤمن به بمجموع مشاعره ، بحيث لا ينازع هذا الإيمان ريب بجعله يتردد بين وجوده الانسانى

الموضوعي هذا ، وبين وجوده للمسوخ في مستوبين متناقضين أحدهما ذاتي والآخر موضوعي .

وتظل حياة المرءبعد اكتشافه هذا رحلة ملحمية كرحلة «أوليس» للمودة إلى موطنه الصحيح من ويلات الغربة ومحنها ومتاهاتها . رحلة يريد بها المرء أن يتجه بانسانيته من القوة إلى الفعل ، ومن النزوع إلى التحقق ، بالإصرار في كل المواقف على التموضع ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

وذلك شوط بلا إنتهاء، لأن الموضوعية المثالةة تظل مطلبًا كخط الأفق، ولكن الفضيلة — أو الفضل — معلقة بالانجاه صوبه على الدوام، وباصر ارواستماتة، مهما كانت وعورة الطريق. وهذا هو الجهاد الأكبر.

الوطن والمنني

ولكن العودة من المنفى _ فى هذه الأوديسية _ قد تبدأ لدى أى شخص من البشر ، وقد لا تبدأ اطلاقا . فلن يروم العودة من المنفى أو الغربة إلا من يترق وينزع إلى وطنه بأى ثمن ، فيسترخص الجبهد مهما عظم ، ويستهين بالمشقة .

ولا ينزع إلى وطنه إلا من أحس أنه فى المنفي ، وتبين الفارق بين وطنه ومنفاه أو غربته . أما من لا يحس يانتمائه وارتباطه إلى غير الموضع الذى هو فيه ، فلا شعور بالاغتراب لديه ، ولا حنين من ثمة إلى الوطن ، لأنه لا وطن له إلا حيثما هو كانن فعلا .

فمرفة الوطن مع الاحساس بالانتماء إليه انتماء لا يعادله انتماء أو ارتباط دو الأساس. وبقدر شدة هذا الاحساس تكون شدة الشعور بالاغتراب، وشدة النزوع إلى العودة من المنفى أو الضيق به .

وقد يكون المننى أرفه وأرغد وأخفض عيشا، وقد تسكون مفارقته عسيرة ممضة ، ورحلة الإياب شاقة محفوفة بالمخاطر والممالك، ولكن المعول ليس على « مواصفات » المننى ، بل على شدة الشعور بأنه مننى ، وهو شعور نابع من شدة الشعور بالانتاء إلى موضع سواه ، هو الوطن ، وشدة الحنين إليه .

وفى تراث العرب قصة لطيفة عن أعرابية بدوية وقعت فى نفس أحد خلفاء بنى أمية، فتزوجها وأسكنها قصره فى دمشق . وما أدراك ما قصر الخليفة الأموى فى دمشق ، وهى بومئذ عاصمة الدنيا ، وقمة مدنيتها . فعاشت فى ذروة الرفاهة والرغد والعز والجاه والسلطان ، وما شئت من مناعم العيش . ولكن الفتاة _ وكانت بدوية شاعرة _ ضاقت بالقصر المنيف ، والأثاث والرياش، والدمقس والسندس والاستبرق وجاه الإمارة ، وظلت تنشد شعراً تتحسر فيه على خيمتها فى الفلاة الجرداء ...

وبيت تخفق الأرياح فيه أحب إلى من قصر منيف! ولبس عباءة وتقر عيني أحب إلى من لبس الشفوف!

ولم يهنأ لها بال حتى ضاق بها زوجها وطلقها لتعود إلىماكانت تحن إليه من باديتها مع ما فيها من شظف العيش.

ويروى الجاحظ هذه القصة فى كتاب « المحاسن والأضداد » النسوب إليه _ على ما أذكر _ وقد أوردها على سبيل التندر بالغرائب التي يعجب لها الناس .

والذى يعنينا من هذه النادره المستطرفة أنها تصور ﴿ الحال النفسى » لمن يحن إلى وطنه لشدة احساسه بالإنباء إليه ، لأنه وطنه

وكني ، لا لأنه دخل في مباراة مع سائر مواضع الارض ، فكان أحسم ا وأرغدها عيشا وأرفتها بأهله . و « بلادى وإن جارت على عزيزة » . وإنها الاوطان كالا بناء ، فليس ارتباطك بابنك وتعلقك به لأنه أنجب وأجل ، وأرق وأنبل وأفره من أنداده أجمين . بل لتعلقك به واحساسك أنه ابنك وكني . ولن تعدل به مهما كان فاشلا قميماً عيياً لو خيرت _ أفره الفتيان وأذكاهم وأوسمهم . فهذه الفتاة البدوية إذن مثل جيد للتعلق بالوطن والاحساس الشديد بالانتاء إليه . ومن ثم إحسامه القوى بالاغتراب في أى موضع سواه ، أيا كان ذلك الموضع ، ومهما توفرت فيهمناعم الحياة ، التي قد لا يعرفها امرؤ إلا في أحلام اليقظة .

ولكن لماذا استطرف الجاحظ ويستطرف كثيرون جداً غير الجاحظ هذه الحكاية ، حتى ساقها مساق « النادرة » التي لا يطرد عليها التياس ؟

هذا « الاستغراب » نفسه ظاهرة تستحق التأمل ، فهى إشارة إلى أن السواد الاعظم من الناس ليسوا هكذا . أى أن احساسهم بالوطن والاغتراب عنه ليس بهذه الدرجة من الجسامة . بل ماأ كثر من ـ لو فى مكان هذه البدوية _ ينسون البادية ، أو لا يذكرونها

إلا كما يذكر الصحيح مرضاً ألم به طويلا ثم « أذن الله بالشفاء » وهذه هي القضية!

إنها قضية « تفاوت » الاحساس بالانتماء إلى الوطن تفاوتاً شديداً ، معنويا كان الوطن أو جغرافيا ، بل لعل الأمر فى الوطن العنوى أعصى وأعضل .

فالوطن الجغرافي عرفه الرء ودرج فيه ، وربطته به ملاعب صباه أو مراتع شبابه · فالشعور القوى بالارتباط به والحنين إليه ميسر الاسباب.

أما الوطن المعنوى الذى نعنيه هنا فشى، مختلف . إنه وطن السانيتك « ما هى » تكتشفه فى نفسك . فأنت لم تعشه بالفعل والمارسة المتحققة من قبل . فإن اكتشفته وأحسست أنك هو ، وأنه الحقيقة فيك ، أى حقيقة وجودك ، وتملك منك هذا الاحساس بالتوحد بينك وبينه ، أحسست أنك بدون تحققه الفعلى كائن ناقص الوجود ، وأنك بدون العودة إليه مشرد صائع . فهو حقيقتك تريد أن تكونها ، وإلا فلست بكائن على حقيقتك .

ويقدر الشعور الشديد بهذا الوطن الذي لم تعش فيه من قبل، وبقدر إحساسك القوى أنه لا حياة لك.أنت إلا بأن تعيش فيه، أو على الأقل تتجه إليه، من بعد، يكون إحساسك بالاغتراب حيث كنت تعش من قبل.

وبعبارة أخرى:

بتدر إحساسك أن حقيقتك الصادقة هي الموضوعية الكلية المطلقة ، وخروجك من ذاتيتك في السلوك اليها ، يكون إحساسك بالاغتراب في ذاتيتك وسلوكياتها التي عشها حتى الآن ، والتي قد تتردى فيها من بعد . ويقدر هذا الإحساس وشدته بكون نزوعك إلى إنهاء الاغتراب والتخلص من ذاتية فعالك .

وكتفاوت الشعور بالوطن الجغرافي يتفاوت هذا الشعور أيضاً وكما أن في الناس هذه البدوية التي ضاقت بالقصر المنيف وحنت إلى الباذية أشد الحنين ، فقيهم أيضاً من هم على النقيض منها : عدم انهاء لوطن أصلى ، وعدم إحساس باغتراب عنه . كذلك في الناس من يكتشف أن حقيقته هي الموضوعية السكلية ، وفيهم أيضا من لا يكتشف ذلك إطلاقا ، فهو مستقر في ذائبته قرير بها ، لا يصبو إلى شيء سواها يخرج منها إليه ، ولا يخطر له ذلك ببال .

ومن ينقصه الشعور بالانتماء إلى وطنه الأصلى ن يشعر بالاغتراب مهما حدثته عنذلك الوطن، ولن يحن إليه ، مهما بلغت «معاوماته» عن وجود هذا الوطن في « مكان ما » غير الذي هو فيه فعلا.

كذلك من ينقصه الشعور بالانباء إلى حقيقته الموضوعية الكلية ، لن يحن اليها ، مهما بافت «معلوماته» عنهذه الوضوعيه الكليه، ومهما مارسها ـ ولامحيص له عن ذلك ـ فى تعقله الحجرد ، ولن يشعر إلا بذاتيته فى نوازعه وسلوكه كافة .

وبين الطرفين المتقاباين : بين الحنين الشديد والفتور التام ، درجات متفاوتة أشد التفاوت في وطنية المكان ، ووطنية معنى الإنسان .

وإننى إذ أقول هذا وأتبينه لا أريد أن يخطىء أحد فهم المهمة التي أنبرى لها في هذه الصفحات: فأنا لست واعظا، ولا طالب اصلاح، ولا داعية إلى شيء أحض عليه، وإن تمنيت في نفسى أن ينصاع حال الناس جميعا. وإنما أنا «مُيتَّعرته، أو امرؤ يريد أن يعرف حقيقة البشر، ويعرف بذلك من يريد أن يعرف، من غير أن أدعوهم إلى شيء. فبحسبى أن يكون موقفي في هذه الصفحات موقف القائم بالتحليل أو التصوير بالأشعة: يقول لك هذا الشيء صفته كذا وليست صفته هكذا. وهذه علامات صحة وسلامة، وتلك علامات مرض. ولكن « تغيير الحالة القائمة » أو «علاج الأمراض علامات مرض. ولكن « تغيير الحالة القائمة » أو «علاج الأمراض أو الظواهر غير السوية » ، ليس من عمله.

فأنا أسعى لمعرفة الميار الذي به يكون المزء _ أو بعبارة

أصح وأدق _ « يصير » المرء إنسانا. لأن الإنسانية _ كارأينا _ «صيرورة» في اتجاه الموضوعية الكلية . فمن تحقق له شيء من ذلك فهو إنسان على قدر تحققه له . ومن لم يتحقق له ذلك ، فهو ليس إنسانا ، وإنما هو بشر ، أو حيوان بشرى ، ليس له من الإنسان إلا الشكل الخارجي ، ومزاولة التعقل ، أما نزوعه وفعاله وسلوكه فعلى المستوى الحيواني ، الذي هو مستوى الذاتية المحض .

أما «كيف» يتحول الحيوان البشرى _ فرداً أو جماعة _ إلى انسان ، فذلك شأن خارج نطاق غابتى من هذه الصفحات . وهو شأن لمن شاء أن يشتغل به ويجعله موضوع حياته ، مهما بلغ من اختلاف المشتغلين بذلك فى الوسائل والآراء . . . فالمعول فى النهاية على الغاية من كل مسمى ، وهذه الغاية _ وهى الصورة الصحيحة للانسان حق إنسان ، المتكامل أقصى تكامل مستطاع _ هى كل ما يعنينى فى هذا المقام . وإن كنت لا أدرى _ ولعلنى مخطى ملك كيف يمكن «صنع» إحساس بالانهاء لدى من لا يحس من نفسه هذا الانهاء . ولستأرى أيضاً كبيرجدوى من ترويض فعال الناس الخارجية كما تروض الكلاب وحيوانات السيرك، مع بقاء نوازعهم فى دخائل نفوسهم على حالها .

(م ٦ -- منهوم)

ولك أن تقول إننى كالمشتغل بعلم الأحياء ، الذى يحدد مراتب الملكة الحيوانية وفق معيار معين ، ولكنه لا يدرى _ وليس من شأنه أن يدرى _ كيف يجرى الارتقاء من الرتبة الأدنى إلى مرتبة أرقى. وما أبعد الشقة وأكثر الراتب بين لأمييا والبشر في عالم الأجسام الحية.

الانتهاء والحنين

نقصر كلامنا إذن على النظر فى أمر من يحسون ذلك الانتمام، وصلة ذلك بما يشعرون به من غربة وحنين جارف، أو يمكن أن يكون جارفاً.

هل اكتشاف المرء حقيقته الموضوعية الكلية كاف لتيام هذا الانتماء، وللتوحد مع هذه الحتميّة المنشودة، مجيث تتحول إلى حقيقة معاشة ؟

بجرد « العلم » بهذا فى حد ذاته ليس كافيا ، ولن يكون كافيا .
و إنما المعول — كما ذكرنا آنفا — ليس على « المعلومات » فى هذا الشأن ، بل على قوة الشعور أو الاحساس . وهنا تظهر خطورة ما نسميه « التتمص الوجدانى » لأنه « المعبر» الذى عليه ينتقل المرء من مجرد العلم إلى المعايشة والنزوع المتقد والتعلق المتوله .

فاكتشاف الحقيقة هناعملية نفسية لا بد أن تكون وجدانية وليست «معلومة » ذهنية مجردة من الاكتراث.

وهذه الطاقة الوجدانية لا تكتسب، وإنما هي قدرة فطرية ، كالقدرة على الإبصار - إن جاز التشييه - فالناس فيهم الأكه (الذي يولد كنيفاً من بطن أمه)، وفيهم من رزق عيني صقر ،

وفيما بين هذين الطرفين درجات. والشقة بينهما كالشقة في القوة البدنية بين الأميبا و « محمد على كلاى » . وإن كان صاحب الملكة يمكن أن ينميها بالتدريب والرياضة إلى حد كبير أو صنير حسب استعداده الخاص .

مناك إذن ما يمكن أن نسميه « عتبة » الحنين أو « التقمص الوجداني» ، التي يكون ما دونها معدوم الأثر ، ويكونما جاوزها متفاوتاً في شدة الأثر بمقدار تجاوزه هذه « العتبة » .

والتقمص الوجدانى ، شأنه شأن كل ملكة يعرفها صاحبها من عارسها . أما من ليس لديه نظير هذه الملكة فلا يمكن أن يعرفها على حقيقتها المعاشة مهما وصفت له . فالأكه هيهات أن يعسرف الحقيقة المعاشة المنور واللون مهما حدثته عنهما ، وهو الذى «استوت عنده الأنوار والظُلَمُ » . وانعدام الملكة الفطرية أصلا لدى الكائن لا يمكن استصلاحه ، فنحن حين نتحدث عن ملكة ما الى من يملكون نظيرها _ على درجات متفاوتة فى كل منهم _ إنها «نصف الدار لكم يا ساكنيها! »

ونصف الدار لكم يا ساكنيها فنقول ، على وجه التقريب الذهني لما ليس دُهنيا ، أن التقمص أو التوحد في عرف علم النفس

لدى الباحثين فيه ، إنما هو «بوجه عام عملية بها يسلك الشخـص لاشعوريا _ بالاطلاق أو الى حدما _ أو يتخيل أنه يسلك، وكأنه الشخص الآخر الذى تربطه به صلة عاطفية » (قاموس جيمس دريفر لعلم النفس).

وهذا هو المشاهد على الأقل - في « الحالات » النفسية ، وهو في حد ذاته دليل على وجود ملكة التقمص الوجداني ، من حيث المبدأ . فيكون احساس المرء - عندئذ - بكل ما يصيب الآخر بالن القوة ، كأنما الذي أصاب الآخر أصابه هو أو أشد منه ، ألما أو مروراً أو أسى أو حسرة أو غير ذلك .

وقد نعرف أمثلة لمذا بين المتحابين ، وبين الأصدقاء الحميمين ، وبين الأم المتقدة الأمومة (ومن الأمهات من لسن كذلك!) وبين ابنها الأثير (وليس كالهم أثيرين لديها أحيانا!) ، أو بين الأب وإبنه أو إبنته ، حتى أنه قد يغار لها من منافساتها أو ضرائرها!

ولا يلزم أن يكون التقمص الوجدانى هنا متبادلا ، بمعنى أن أحد الطرفين قد يتقمص الآخر وجدانيا من غير أن يتقمص الآخر الأول ، وربما لم يكترث له أو يعلم بوجوده ! وقد جربت شيئاً من هذا شخصياً ، وأحسب أفراداً غيرى ربما جربوه فعاشوا كما عشت

في أشخاص من غير أن يعيش هؤلاء الأشخاص فيهم .

وليت كل حالات التقمص حالات مرضية . ولا يشترط عندئذ في المتقمص أن يسلك سلوك الآخر أو يخيل إليه أنه يسلكه أو يحاكيه . وإنما هو تقمص شعورى أو وجدانى ، مع الوعى أحيانا بتمام المباينة بين الشخصين أحيانا ، وقد يقترن أحيانا أخرى بشيء من محاكاة السلوك ، ولكن ذلك ليس حتما لزاما . فالتتمص عندنا حالة وجدانية ، قد تكون لشخص ، أو فئة ، أو لكيان معنوى ، وليس المعول في هذا على ظاهر الساوك أو المحاكاة .

وليس من الضرورى أن يكون التقدص الوجدانى لكيان معنوى _ كالعقيدة أو المذهب _ مبنياً على أدلة عقلية ، أو . نقيجة لاقتناع عقلى . وإنها هو ملكة مستقلة ، قد يشارك فيها الاقتناع العقلى وقد لا يشارك . فالتقمص الوجدانى « إيمان » عاطنى وارتباط عاطفى محض ، قد يتلكا قرب « العتبة » ، وقد يصل إلى « بيعة الموت » . وقد يتفق مع العقل أو لا يتفق معه . بل قد يعى المتقمص في الدرجات القصوى أن في إيمانه هذا ما يخالف العقل لسبب أو آخر ، بل وأحيانا تدله معرفته العقلية الواعية أن هذا التقمص المفرط يجر عليه الوبال ، والكنه لا حيلة له فيه ، ولا في شدته ، ولا يستطيع

أن يطامن منه أو يقلل من حدة اتقاده . بل ولا يتمنى الخلاص منه: «فيا حبها زدنى جوى كل ليلة وياسلوة الأحباب موعدك الحشر!» «فإن كنت مطبوبا فلازلت هكذا! وإن كنت مسحور افلا بطل السحر!» ومن الناس من يعى بذهنه أو بعض ما يدين به أو يتقمصه من المعانى غير صحيح ، ولا يمكن أن يكون صحيحا حسب مسلمات معرفية لديه ، ولكنه بوجدانه يظل متحريا ذلك المعنى : وهكذا نجد متحرراً بذهنه تقليديا بسلوكه وعواطفه ، وقد يسخطه هذا التناقض بين رأيه وسلوكه ، ولكنه لا يستطيع الفسيكاك مما تقمصه وجدانياً .

فالتقمص الوجدانى حالة قائمة برأسها سأيا كانت أسبابها ومثيراتها ـ وقد تتفق مع الاقتناع العقـــلى أو لا تتفق ، فهى « اعتناف » ، والاعتناق قد يكون غير الاقتناع . إنها « إيمان » يبلغ من قوته إذا تعارض مع العقل أن يدفع صاحبه ـ ولا حيلة له في هذا ـ إلى تجاهل صوت العقل .

أجل إن ذلك نادر الوقوع ، وأبعد ما يكون في حياة السواد عن الشيوع ، ولكنه قد يوجد بدرجة عالية جداً من الشدة . والمثل المشهور جداً لهذه الحالة هو « ابرهيم » ، دعاه إيمانه أن يطيع ما

أمره به ربه من ذبح ولده الذى رزقه على كبر ويأس ، فلم يتردد فى تجاهل صوت العقل العادى المشترك بينه وبين الناس كافة. وجرف إيما نه القوى أيضا مشاعر الأبوة ومنازعها

وهذ الموقف النموذجي يبرز الفارق بين «التقمص الوجداني» لكيان معنوى ، وبين الاقتناع الذهني العادى. فالأول منهما قد جرف الثانى في طريقه .

ولكن هذه الذروة النموذجية _ التى تعادل «بيعة الموت» تأتى من دونها درجات تسمح قرب «عتبة »التغمص ، فى الدرجات الدنيا منه _ بل والوسطى أحياناً _ بحالات تأرجح أو توزع بين هذا التقمص الوجدانى وبين نوازع ذاتية ، إذا كانت هذه النوازع الذاتية من الشدة أو العتو بحيث تقارب شدة التقمص (أو الإبمان) ، وكثيراً ما تتبدى هذه النوازع الذاتية العارمة فى صورة نداء الشهوة ، أو الحرص على الحياة ، وكثيراً أيضا ما تتغلب هذه النوازع على التقمص .

ولكن رجحان التقمص على تلك النوازع ، وعلى صوت العقل أيضا ، يجعل الغلبة للتقمص ، مع الوعى بالجوانب المعارضة له وعيا واضحا ، إذا كانت شدة التقمص غير جارفة .

وللؤمن بكرامة القبيلة قد يلغى ما يأمره به اقتناعه العقلى ، وهو عالم بما بين الاثنين من مفارقة ومباينة شديدة ، لأن تقمصه الوجداني القبيلة أقوى من شدة اقتناعه الفردى . والقوة هنا وجسدانية والرجحان دأيماً وجداني . كحال « دريد بن الصمة »مع قبيلته «غزية» . «وأمرتهم أمرى بمنعرج اللوا فلم يستبينوا النصح إلاضحى غدا » أي بعد وقوع الواقعة وحدوث المزيمة . ولكنه عندما وجدم معرضين عن نصحه لم يتقاعس عن المضى معهم فى خطة القبيلة الخرقاء وراح يبرر ذلك صراحة بقوله :

«وهل أنا إلا من «غزية» ؟ إن غوت

غويت ! وإنترشد «غزية» أرشد!»

فلثن كان مثل « ابرهيم » نموذجيا في طفيان الإيمان على كل شيء ، حتى لم تسمع لصوت الاقتناع العقلى أو نوازع الأبوة نأمة ، فإن مثل « دريد بن الصمة » نموذجي في وضوح صوت الاقتناع العقلى ، فغابة التقمص الوجداني ها هنا عليه لم تطمسه ، بل كان واعيا للمباينة الشديدة بينهما ، ومع ذلك مضى لطيته في ذلك المسلك القبلى، وهو عالم بخطئه .

وأحسب هذا كافيا لتوضيح أن الايمان ، أو « التقمص

الوجداني» أو «الاعتناق»، شيء خير «الاقتناع المةلي» أو المعرفة الدهنية أو التصديق الذهني.

وقد تتعدد منابع الايمان أو محدثاته ، وهذا مبحث لا يعنينا هنا ، فلا شأن لنا في هذا الكتاب بكيفية قيام الايمان أوالتقمص الوجداني ، وإنما يعنينا ما يكون من شأنه متى قام في نفس صاحبه ولكن ينبغي أن نتنبه في هذا الموضوع إلى أن التقمص الوجداني شيء غير « التكيف » أو « التواقق » ، وإن تماثلت المظاهر أو النتائج أحياناً .

ويظهر ذلك بصورة واضعة فيما يختص بالجماعة أو المجتمع، صنيراكان أو كبيرا .

إن التقمص الوجداني الذي قديسيه بعض الناس «الاندماج» عدده أصحاب علم النفس بأنه (كما يقول « قاموس الحسازن لصطلحات علم النفس»): « سلوك المرء بصورة توحى بوجود رابطة انعطافية نحو الجماعة أو الوحدة ، فهو معتز مجماعته يفخر لقيامه بعمل يفيدها ككل. وهو أيضا اندماج الفرد في شخصية آخر، أو في شخصية الجماعة ، حتى التصبح الشخصيتان (عنده) واحدة تحس بإحماس واحد ، وتفكر بعقل واحد ، وتصدر عن رغبات واحدة »

إنه مقام الآتحاد إذن!

وهذه الدرجة القصوى من التقمص الوجداني كما ذكرنا هى التي تجرف عقل المرء بما هو فرد ، محيث يفكر بمقلية الآخر - فرداً كان أو جماعة - لا بمقله هو . ودون تلك الدرجة القصوى مرانب أو همقامات » يمكن أن تظهر فيها المباينة ، ولكن التقمص إذا كان أقوى كانت له الغلبة . وفرق بين جواد « لا يشق له غبار » وجواد يسبق غيره كثيراً ، أو قليلا ، أو بشير واحد . ومن دون ذلك قد يسبقه غيره من الراكضين في المضار معه .

وإذا كان هذا هو التقمص الوجداني ـ الذي يرقى إلى الاندماج او الاتحاد ـ فما هو « التكيف » أو « الترافق » .

إنه (كما يتول قاموس الخازن): « تكييف المرء نفسه وفئاً للبيئة بصورة تضدن له تحقيق احتياجاته ومطالبه بشكل مقبول اجتماعيا وشخصيا » .

أنى ذلك ما يذكرنا بندط أعلى للتكيف ، متمثلا فى «الحرباء»؟ إن الخازن يضيف إلى ما تقدم من كلامه عن التكيف قوله: « إنه فى علم الحياة أى تغير فى الكائن الحى ، سواء فى الشكل أو الوظيفة ، مجمله أقدر على المحافظة على حياته أو على بتماء جنسه» . ومن الناحية الاجتماعية « هو تغير سلوك الفردكي ينسجم مع غيره من الأفراد، خاصة باتباع التقاليد والخضوع للانتزامات الاجتماعية» .

وواضح أن هذا التكيف أو التوافق أو « الحربائية » ليس مبعثه « النزوع » ولا التدفق العاطني صوب التوحد أو الاندماج أو التقمص ، بل هو « تغير ساوكي » .

والغرق واضح: فالتقمص فيض وجدانى قد يصل إلى التضعية بالذات (في بيعة الموت) أو إلى إهدار المنافع الذاتية في سبيل تحقيق هذا التقمص وإرضائه . أما التكيف فليس عاطفة غلابة على هذا النحو ، بل هو «حساب» و «خضوع» وتلون في المظهر والسلوك الخارجي فحسب ، التماساً لمنفعة ذاتية ، أو دفعاً لضرر ذاتي ينجم عما يسمى بحق «القهر الاجتماعي» .

ولعل «التقية» وهي إظهار المرء خلاف ما يبطن اتقاء التلف أو الملاك أو الضرر البليغ - حسب طاقة تحمل المرء - من أنواع التكيف التي يضطر إليها من لم يصل التقمص الوجداني (أو الايمان) لديهم إلى درجة الاستشهاد دونه ، في ذلك الحين على الأقل .أليس « بطرس » قد أنكر « المسيح » ثلاثاً في تلك الليلة العصيبة حذر الموت ... ولما قوى تقمصه الوجداني فيما بعد أقبل على الشهادة ؟

فالتكيف مسايرة واستسلام ، تروض معه نفسك على الرضوخ والقبول الظاهرى لما يفرض عليك ، وفي ودك لو لم تكن لك بذلك حاجة ملجئة ، أو لو استطعت التمرد . أما التقمص الوجداني الذي قد يصل إلى الاندماج _ فني نفسك وليس حملها حملا على ما لا تنزع إليه . فهو الفرق إذن بين منية النفس ومخالفتها التي تصل أحيانًا إلى المضاضة الشديدة والسخط .

ذلك هو الفرق بين قول قائل:

« إذا أنت لم تشرب مراراعلى القذى ظمئت. وأى الناس تصفو مشاربه! » أو قول قائل:

«ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ، مامن صداقته بدُّ!»

«فيا حبها زدنى جوى كل ليلة ويا سلوة الأحباب موعدك الحشر!» مع احساس هذا القائل بمدى ما يكلفه ذلك الحب من عناء وكرب:

«فلوأن ما بى بالحصى فلق الحصى! وبالصخرة الصماء لانصدع الصخر !» «ولو أن ما بى بالوحوش لمارعت ولا ساغها الماء النمير ولا الزهر» «ولو أن ما بى بالبحار لما جرى بأمواجها بحر ، إذا زخر البحر» ومع هذا كله يستزيد من ذلك الحب ويأبى كل الإباء أن برأ منه:

«فإن كنت مطبو بافلازلت هكذا وإن كنت مسحور افلاذهب السحر» فالتقمص نزوع نفس، والاندماج هوى هذا النزوع الوجدانى المجاوز للذات، في وجه مقاومة النوازع الذاتية الأخرى. أما التكيف أو التوافق فمصانعة فيها التودد، وقد يكون بغير ود، وفيها الترب، وقد يكون في النفس عزوف، فهو التكحل الذي ليس في العينين كالكحل الطبيعي. وتكلف لا يتأتى إلا مجهد قد يكون جهيداً.

«ألا إن خير الود ود تطوعت به النفس، لا ودّ أتى وهومتعبا» ومعذرة للالتجاء إلى لغة الشعر ، فموضوعنا في صميم الشعور...

* * *

هذا هو التقمص الوجدانى من حيث هو ملكة ، غايتها أن تصل إلى « الإندماج» — أو مقام الاتحاد — ليعيش صاحبها موضوعاً آخر غير ذاته ، مندمجا به عاطفيا وسلوكيا ما استطاع .. مهما تحيف ذلك على «محاوره» الذاتية .

ولمكن ليس أي تقمص وجداني أو أي اندماج هو مطاوبنا

و يحن نلتمس العبر من الذاتية صوب الموضوعية الكلية المطلقة قدر الإمكان. بل مطاوبنا هو التقمص الوجدانى أو الاندماج الذى موضوعه «الحقيقة الميزة للانسان» ،أى الموضوعية المطلقة ، وليس موضوعه أى شخص أو كيان اجتماعى أو فئوى أو مادى أومعنوى معين بالذات سوى « الموضوعية المطلقة » .

هذا الاكتشاف لحقيقة الانسان إذا آمن به واعتنقه، أى تقمصه وجدانيا، أى امرىء بات على المعبر الوحيد، « والطريق السلطاني » إلى صيرفرته إنسانا وليصيرن انسانا بمقدار اجتهاده إلى حد الاستماتة في سلوك هذا الانجاه، مندمجا في هذا الموضوع الأوحد — متى قدر على اعتناقه نفسياً — بكل طاقة وجدانه، فعندو الموضوعية المطلقة اذلك «المجنون» بها ليلاه، وشغله الشاغل في مصبحه وممساه . ويشعر دأما أنه في ذاتيته مقترب أشد اغتراب وأوحشه وأبغضه ، مهما كانت مناعمه الذائية ميسرة المنال . ويحن وأوحشه وأبغضه ، مهما كانت مناعمه الذائية ميسرة المنال . ويحن إلى «وطنه» الحقيقي الذي تعلق به واندمج فيه ، فلا يهنأ له بال

وبدون هذا الاندماج أو التقمص الوجداني التام للموضوعية المطلقة ، لن يحس بالمنفي ولن يساوره إلى وطنه حنين ، ولن تبدأ

وصيرورته » إنسانا بكل الجهد وعزم الارادة الذي يؤازر تقمصه ويصد عنه النوازع الذاتية التي تحاول تكبيله وعرقلة اندفاعه .

أنادر هو ؟ أعسير هو ؟

نادر أجل، وعسير جدا، ولكنه إما أن يكون هكذا أو لا يكون أيدا، فهو كذلك « الوجد الصوفى » الذي إما أن يكون على « حاله » هذا أو لا يكون أصلا. ولن يجدى عند غيابه اصطناع، ولن يقوم مقامه بديل.

ولك أن تقول إن هذا هو «التصوف الانسانى» يقعل «الايمان الانسانى» بمعنى الانسان، لأنه يرحى إلى « مقام الاتحاد » بمعنى الانسان بالاطلاق ، وخليق أن يكون ذلك مساوقا للاتجاء نحو معنى الوجود بالاطلاق ، ولكن ليس هذا موضع الخوض فى ذلك « وعسير باوغ ها تيك جدا » ، إلا لمن يُسر له ، وليس ذلك لغمرى بالحظ المشاع ، ولكن ندرة العنصر الثمين لا تقدح فى نقاسته بل تزيد منها ، ولا تنهض حجة عليه ، بل حجة له .

أوديسيوس الجديد

قدر كل كائن معين أو فضله بمقدار كمال تمثيله لمنى أوخصائص وجوده من حيث هو هذا الكائن. ففضيلة هذا الماء المعين فهذا الإناء أو هذا المجرى يقدر حصوله على خصائصه نقية غير مشوبة من حيث هو ماء ، وفضيلة هذا المواء المعين (في هذه الحجرة أو في هذه البقعة) بقدر توفر خصائص المواء فيه نقية ولا مشوبة . وفضيلة هذا المعدن المعين (في هذه القطعة أو تلك) بمقدار توفر خصائص نوعه فيه نقية غير مشوبة . وحسب درجة هذا النقاء خصائص نوعه فيه نقية غير مشوبة . وحسب درجة هذا النقاء تتفاوت المراتب من أخسها الى أرقاها في عالم الجماد .

وهذا التفاوت نفسه قائم بين المراتب في عالم الأحياء. يتفاضل يه حصان وحصان آخر ، ويتفاضل به ثور أو كلب وثور أو كلب آخر...فالميار هنا أيضا هو درجة نوفر الخصائص الميزة اذلك الكائن الحي، ومقدار تحقيقها لمزاياه.

وليس الانسان استثناء من هذا المعيار . وعلى قدر تفاوت الخصيصة الانسانية في الكائن البشرى ، تكون مرتبت من الانسانية . فالمرء الذي يكتشف سمته أو خصيصته الانسانية المديزة (م * - جمهم)

ويتقمصها فى سلوكه وجدانياً ، يحس غربته الشديدة فى ذاتيته البشرية التى يشترك فيها مع سائر الكائنات الحية ، فينزع أشد النزوع بوجدانه الى تجاوز ذاتيته صوب الموضوعية المللقة ما وجد إلى ذلك سبيلا ، « ويصير » إنساناً بقدر هذا التقمص وهذا النزوع وهذا الاتجاه ، وبقدر جهده وجهاده بسلوكه فيه .

وفى هذا النزوع للعودة من اغترابه أو منفاه الذاتى يتقوم فضله بما هو انسان ، إذ عليه تتوقف درجة أو مرتبة انسانيته. وبمقدار اجتهاده فى ذلك المنحنى تتفاوت المراتب فى عالم الانسان .

فالمسألة إذِن مسألة نزوع صادق مخلص واتجاه . وليست مسألة فعل أو قالب معين من قوالب الساوك .

وهكذا تتحطم في عالم الانسان، بالمفهوم الانساني، وثنية الفعل.

وليست المسألة أيضاً مسألة شوط يقاس بالأميال أو الأشبار التي يقطعها في اتجاهه الى غايته القصوى ، وهي الموضوعية المطلقة . لأن الظروف تتفاوت حسب تكوين المرء وملابسات حياته . فليس من حاله في قومه «حال صالح في ثمود » يتعرض بسبب اغراقهم في ذاتيتهم للاضطهاد والنكال والمقاومة ، يستوى وحال من يعيش بين قوم أقل اغراقاً في الذاتية ، وأكثر احتراما للحرية ، وأكثر

انفتاحاً وسماحة . وليس حال من رزق نوازع ذاتية دمثة غير متأججة ، كمن يجد من انقاد شهوانه ونشاط غدده عناء وعنتياً . فالسابح في بحرى حافسل بالدوامات ، أو في خضم متلاطم الأنواء .

إن السالك فى طريق العودة الى الوطن الموضوعى من اغترابه الذاتى حاله مثل حال «أوليس» أو «أوديسيوس» بطلل الأوديسية منذ استقل سفينته مبحراً من طروادة صوب وطنه «ايتكا» حيث زوجه الوفية «بنيلوبى».

وأوديسية «هومير» من أولها الى آخرها حديث تلك الرحاة وما اعترضها من مشاق واكتنفها من أهوال يشيب لها الولدان ، تذى من يواجهونها عن المضى فى وجهتهم ، إلا « أولو العزم » المقيم ، والاخلاص الصميم ، ممن يرون النكوص مرادفاً للموت ، بل يرون الموت أهون عليهم من التخلى عن السعى الى غايتهم التى لا غاية دونها ، وبذلك العزم المقيم والاخلاص الصميم تتفاوت معادن الناس ، وتتفاصل مراتب الا طال .

أما ما عدا « العزم المقيم والاخلاص الصميم» ، فبحر لا يملك السالك فيه تصريف عواصفه وأنوائه ، وقصاراه ألا يألو جهداً ،

وألا يكتني عندأ دنى الصعاب من الغنيمة بالإياب. ولا يسأل أمرؤ عما لا يد له فيه ، بل يسأل عما فى يده فحسب. وما فى يده ، وما اليه أمره كله بلا نقصان فهو النزوع والانجاه والعزم والسعى. وأما أبن أفضى به ذلك ، فسألة تتوقف على سوانح الفرص ، أو بوارح الصعاب ، وعلى مدى قدرة السفينة على الثبات والمضى فى وجه العواصف. وكل ذلك ليس مما يدخل فى خصيصة الانسان بما هو انسان .

حال كحال الطير المهاجر من أقصى بلاد الشال الباردة الى دف، المناطق المدارية، ينزع الى تلك المواطن بقوة غلابة، ويقطع ألوف الأميال ـ وذلك فضلها الذي يحسب لها دون سواه ـ فيهلك منها من يهلك، وينجو منها من ينجو ، وليس الناجى الذي أسعده الحظ بأفضل من الصريع دون الغاية بل إن الصريع الذي استمات فاستشهد قد أعذر من نفسه غاية العذر، وإن قصر به جسده أو جده، أو تربصت به حبالة قانص ، فالعزم المعقود، والجهد الجهيد، ها آية القضل لا بلوغ المقصود.

فالانسان حق الانسان من ينزع بكل وجدانه الى « التعبير » عن انسانيته ـ أى تعانه بالموضوعية الطلقة ما استطاع ـ فى كل فعل من أضاله جهد إمكانه .

وليس لهذا « التعبير» قاعدة شكلية محددة ، وليست هناك أوامر و زراه معينة سلفاً ، بل المعول كله على « البصيرة » الصادقة المخلصة لغايتها . فان كان لا بد من محظور يصاغ قاعدة ، فلا محظور إلا مخالفة الصدق المطلق . فالانسان حق الانسان لا يكذب نفسه ولا يخدعه في صدد نزوعه وأتجاهه . لأن صدق النفس هسو « بوصلته » الوحيدة في تلك الأوديسية التي لا تؤمن لبحارها غائلة ، وليس على أمواجها للطريق معالم .

فالمفهوم الانسانى السلوك خلو تمام الخلو من الأوامر والنواهى الخارجية ، لأنه ليس شيئا على الاطلاق سوى تحقيق نزوع داخلى في اتجاه معين صوب الموضوعية المطلقة .

نقول « الاتجاه » ولا نقول « الوصول الى » ، لأن القيمة بالفهوم الانساني متعلقة بالنزوعوالاتجاه ، وليست فعلاثابتاً أو نقطة ثابتة على ذلك المسار الذي لا نهاية لها .

وبذلك تتحطم وثنية « النتيجة » كما تحطمت من قبل وثنية الفعل الممين .

فهذا السار ليست عليه نقطة ثابتة واحدة ، مهما توهم المرء هذا الثبات . بل إن نقطة الوصول نفسما _ وهي غاية المسعى ،

أو « ابتكا » اودبميوس الجديد ـ ليست ثابتـ ، بل ولا يمكن الوصول إليها ، حتى لتوشك أن تقول إنه ليس لها وجود ، إن كان الثبات أو السكون مقياس الوجود الوحيد . وهو ليس كذلك ،

لقد وصل أوديسيوس القديم الى ايتكافى خاتمة مطافه المضى، أما أوديسيوس الجديد، فلن يصل الى « إيتكا الجديدة » أبدا ، مهما طالت أوديسيته، وامتد به الجهاد، وخيل اليه أنه قاب قوسين أو أدنى!

وليست دون هذه الغاية القصوى غاية تستحق هذا الاسم على وجه الاطلاق، أو تستحق الوقوف عندها في حد ذاتها .

والفاية النصوى _ ايتكا الجديدة _ لا وصول اليها أبدا ، وفى الووت نفسه لا محيص عن القصد اليها ، لأن ذلك هو « صـيرورة الانسان » .

كخط الأفق هذه الذاية القصوى ، أينما دنوت منها نأت عنك، فالقصد اليها شوط بلا انتهاء .

إنها الموضوعية المطلقة ، وهيهات يصل امرؤ أبدا اليها ، فيغدو موضوعيا بالاطلاق الذي لا يأتيه النقص ـ أو الذاتية ـ من بين يديه ولا من خلفه .

إن رائد الفضاء يتخلص بقوة الانطلاق الصاروخية من جاذبية الأرض ، ولكن رائد الموضوعية المطلقة الذي مجتهد بقوة نزوعه أو تقمصه الوجداني في الانطلاق صوب الموضوعية المطلقة ، كي يتخلص من جاذبية بشريته الذائية ، سيجد أنه مهما اجتهد لن يتخلص منها تمام التخلص . كالشجرة البائقة من الأرض ، مهما علت واستطالت نحو السماء ، لن تبلغها ، وفي طين الأرض لا تنفك جذورها ضاربة مهما كانت الأحوال .

أوديسيوس الجديدلن يصل الى ايتكا الجديدة أبدا . وأكثر من هذا أنه يعلم أنه لن يبلغها ، ومع هذا فهو انسان بقدر إصراره على الاتجاه صوبها ، لأنه ليس له عن ذلك الاتجاه محيص بحكم نزوعه الغلاب وحنينه الجارف إليها .

وتلك مأساة أوديسيوس الجديد ، فى رحلته من منفاه ، تلك الرحلة التى لن يكون ختامها أن تطأ أرض الوطن قدماه ، وإن ظلت مرتسمة أمام بصيرته رؤاه .

بين الذاتية والذات

تجاوز الذاتية هو الفيصل أو حجر الزاوية في التفريق بين الانسان والحيوان . وهذا ما نعنيه بتجاوز الذات . لأن تجاوز الذات بالمعني الحرفي الضيق قد يوجد أيضا في أنواع من الحيوان . فذلك الارتباط الى حد التفاني بين بعض الكلاب وأصحابها من اليشر ممثلا ـ بدل على تجاوز عاطفي للذات . ولكنه ليس تجاوزا للذاتية ، سواء في الإحساس بالأمور او في التفكير فيها . لأن تجاوز الذات بهذا المعنى الحرفي يرتبط مكا وجد وأينا وجد _ بكائن أو «شيء » ما ، من حيث ذلك الكائن أو الشيء المعين . فهو تجاوز الذات الى « ذات » معينة أحرى ، وليس الى مبدأ موضوعي .

وتجاوز الذات الذي رأينا الانسان يتميز به أول ما يتميز من الحيوان ، هو العبور من الغريزة وامتداداتها الى « المبدأ » ، الذي هو موضوعى ، وليس الى «موضوع» ما من حيث ذلك الموضوع المعين بالذات . فيكون في الحقيقة انحيازا هو نقيض الموضوعية .

فما يميز الانسان إذن في مفارقته أو تجاوزه ذاته هو الاتجاه لا إلى موضوع أو « ذات » أخسرى من حيث هي ، فإن ذلك يجمل العلاقة بينهما ذانية منفلقة كالدأرة المقفلة الثنائية القطبين أو الطرفين ، بل الاتجاه الى مبدأ .

وقد يتمثل هذا المبدأ في موضوع معين أو ذات معينة ، ولكن التعلق في هذه الحالة لا يكون بذلك الموضوع المعين من حيث هو ، أو تلك الذات المعينة من حيث هي ، بل من حيث أن المبدأ متمثل فيه أو فها ـ أوهكذا يحسب المراء حين ثد .

وعلاقة الحب بدرجاته المختلفة علاقة ذاتية ، وإن تجاوز فها . القائم بالحب ذاته الى ذات من يحب ، وتوحد معها أو اندمج فيها ، فهى ليست انطلاقاً ، بل مجرد توسيسع لبؤرة الذات كى تحتسوى الموضوع أو الطرف الآخر ، على وجه التحديد والقصر والحصر . فهذه العلاقة إذن تجاوز للذات من غير أن تكون تجاوزا للذاتية في الشعور ، بل هي تأكيد لهذه الذائية أيما تأكيد ، وهي دوران في حلقة مفرغة ، هي فلك الذاتية للغلق على نفسه .

فتجاوز الذات بهذا المعنى الحرفى لا يمكن أن يكون تجاوزا الذاتية ، لأنه ليس انطلاقا منها فى مسار مقارق لها متباعد عنها باستمرار ، ذلك الانطلاق الذى لا يتوفر إلاقى تجاوزالذاتية — من حيث طريقة واتجاه الشعور _ بحيث لا يرتد ذلك الانطبلاق الى

الذات ، بل تستمر مجاوزته لها . وذلك لا يمكن أن يتحقق بحصر غاية هذا الإنطلاق أو التجاوز في «موضوع» معين بالذات ، أو في «ذات » معينة من حيث هي ، لأن كل معين فهو جزئي على نحو ما ومحصور في ذاته . وإنما يتحقق التجاوز للذاتية في الانجاه الى «مبدأ» ، والمبدأ كلى غير محصور في ذاته ، وإلا لم يكن مبدأ .

وحينها نعتقد بوضوح أن المبدأ متمثل فى كائن معين ، لا يكون هذا الكائن مقصودا لذاته ، بل « بصفته » ممثلا لهـذا المبـدأ ، على نحو ماتتعامل تعاملا قانونيا مع فلان لا بذاته ، بل « بصفته » وصياً أو وكيلا أو ممثلا لهيئة ما.

بل إن هذا للبدأ نفسه لا يكون غاية فى ذاته لتجاوز الذاتية ، بل من حيث صفته ، أى من حيث الاعتقاد بأنه يمشل أقصى موضوعية كاية متاحة ، فإذا تبين المرء أن هذه الصفة ليست له بهامها ، وإنها لمبدأ آخر على أتم صورة ممكنة ، كان هذا المبدأ الآخر أولى من سابقه بإندماجنا فيه، أو توحدنا به ،أو تقمصنا الوجدانيله.

وهذا هو الفارق الحاسم بين التقمص الوجدانى الوضوعى، والتقمص الوجدانى الذاتى. فالتقمص الوجدانى الذاتى سمة بشرية، أما التقمص الوجدانى للوضوعى فسمة الانسان بما هو حق انسان.

التقمص الوجداني الذاتي علاقة ذاتية محض، مهما السعت دائرة موضوعها ، فهي تحيز وهوى من أهواء النفس على كل حال ، له موضوع، ولكنه ليس موضوعيا بحال من الأحوال .

والى عذه السمة الذاتية _ التى قد يصل التقمص فيها إلى حد الفداء في أروع أشكاله _ ترجع كل ضروب الانهاء الفردى _ كا في حالات العشق البشرى _ وكل ضروب الانهاء الفتوى ، التى هي ضرب من التعلق والعشق ، بكل خصائص العشق غالبا ، من التحيز الأعمى ، والتعصب والتحزب الغافل عن النقائص. فهو حجاب للعقل يعطل موضوعيته النزيهة . وآفة الرأى الهوى .

تقمص وجدانى هو ، ولكنه ليس موضوعيا متج اوزا للذاتية . فهذا التجاوز الحرفى للذات ا هو إمعان فى الذاتية بكل سمانها . تجاوز الذات إما أن يكون كالنور البائق من منبعه لا يعسوقه عن مداه شى من الأشياء ، فيكون تجاوزا للذاتية حة ا ، يشرق على أيما موضوع فيجلوه ولكنه لا يقف عنده ولا ينحصر فيه ، و ما أن ينصب انصبا با فى عدسة فينحصر فى بؤرتها التى ترده الى منبعه وقد ازداد شدة واتقاداً ، ولكنه بذلك لا يتجاوز تلك الدائرة بين المنبه ازداد شدة واتقاداً ، ولكنه بذلك لا يتجاوز تلك الدائرة بين المنبه

والبؤرة الماكسة ، فيكون ارتداداً للذاتية وتأكيدا لما وإمعاناً فى الإنحصار فيها .

وما أكثر تجاوز الذات المؤكد للذاتية في حياة البشر، با نتاء المهم الشعورية أو تقمصاتهم الوجدانية _ القوية جدا أحيانا كثيرة _ لشخص أو فئة كبيرة أو صغيرة ، أو لتنظيم ايديولوجي أو غيره وهو هو الإغراق في الذاتية ، الذي يجعل الناس بعضهم لبعض عدوا سافرا ، أو «عدوا في ثياب صديق » ، ويجعل دنيا البشر عابة كبيرة تعيش فيها كل صنوف الضواري والزواحف والهوام ، متخذة أشكالا بشرية ، وكلهم يتبادلون الإفتراس جماعات وأفرادا ، وإن تفاوتت الوسائل والقدرات .

« إنما أنفس الأنيس سباع يتفارسن جهرة واغتيالا ..»

وتلك بعينها ذاتية الحيوان، وقد زادت في المستوى البشرى تركزا وتأكدا وتكثيفا ... بعصابات المتعصبين وتقمصاتهم الفردية والفئوية .

وعلى النقيض من هذا تجاوز الذاتية ، الذى هو خصيصة نسان يما هو إنسان ، غايته فى تقممه أو توحده أو اندماجــه الموضوعية لا الموضوع ، أو الموضوعية كلما توسمها أكثر تمثـلا في موضوع .

ولكن كل انسان لا ينفك _ مه اتجاوز ذاتيته _ ذاتاً أو بشرا، وهنا كل مأساة الإنسان ، وكل نضال « أو ديسيوس الجديد » في رحلة عودته من للنفي ، تلك العودة التي لن تكون لها خاتمة مطاف، وإنما هي اتجاه محض ، وكلما لاحت له أرض خالها « أتيكا » متوسماً فيها شيئاً من سهاتها ، لم يجدها « اتيكا » الحقيقية ، وعليه أن يجدد المسعى في شجاعة لا تقل عن شجاعة « بروميثيوس » وتجده الأسطورى . وفي ذلك تكن كل بطولة الإنسان ، كا تكن كل محنته ، أو مأساته .

إبحار فى إتجاه ، بغير نهاية . وسعى لا ممرة له غير ذاته ، وما هو بتحصيل حاصل ا بل هو تحصيل مستمر لغير ما هو حاصل .

وليس لرحلة ﴿ أُرجوس ﴾ هذه جائزة كالجرة الذهبية المعينة بالذات ، بل الرحلة هنا جائزة ذاتها ، إلى أن يسدل الستار على حياة هذا الراكض المنطلق فى مضاره لا يكاد يلوى على شىء ، وهو لم يزل يمدو جاهدا ﴿ صوب ﴾ الغاية التى لن تنال ، وبعلم سلفاً أنها لن تنال !.

الموضوعية والموضوع

بشر هو ذلك الانسان ، ولكنه يناضل لكى لايظل بشراً وكنى . نضالا له غاية يصبو إليها بكل طاقته ، ولكن لاثمرة له غير جهده المبذول، وتعلقه بالأمول.

« مجنون » هو كجنون صاحب ليلي العامرية ، ولكن إبتلاءه بذلك « الجنون » أضعاف إبتلاء مجنون ليلي .

يقول ذلك « المجنون » المسكين :

«كأن القلب ليلة قيل يندى بليلى العامرية أو يراحُ» وقطاة عزها شرك ، فباتت تجاذبه ، وقد علق الجناح!» ولكن من تعلق قلبه محقيقة إنسانيته قطاة تتجاذبها عشرات،

بل مئات من الشراك المتباينة ، بين ظاهرة وخافية .

وخليق بنا في هذا المقام أن نكرر التنبيه إلى الفرق بين الموضوعية والموضوع ، كما نبهنا آ نقا إلى الفرق بين الذاتية والذات. فكل نزوع لدى أفراد البشر له موضوع . فالمنزوع الذاتي لهموضوع حمّا ، هو غاية هذا النزوع الذاتي : الجائع نزوعه إلى موضوع هو

الطعام (يستوى فى هذا أفلاطون وشكسبير وغندى وأحط حشرة فى الملكة الحيوازة). فالموضوع فى حد ذاته لايكني إذن لقيام الموضوعية ، التي هى «نزوع يتجاوز الذاتية» ، ويختص به البشر دون سائر صنوف الحيوان ، لأن الفاية لاتكون «استملاك» الموضوع أو الانتفاع به على أى وجه من الوجوه ، بل التوحد معه أو الاندماج فيه من حيث هو ممثل للموضوعية المطلقة ، لالذات من ينزع إليه .

فالموضوعية صفة للنزوع المتجاوز للذاتية ، فهي « إنجاه » الذات إلى الموضوعية المطلقة متبثلة في موضوع ما (بحيث يكون هذا الموضوع ـ بصفته هذه ـ هو الغاية) اتجاها ما نحا للذات وليس سلابا ولا مستوليا . فهو ليس اتجاها نحو الموضوع لأجل الذات ، بل لأجل الموضوعية عمثلة في الموضوع .

والنمط الأتم للموضوعية هو الفهم ، كما قلنا آنفا ، في منشط التعقل . فالفهم تقمص عقلي (أو ذهني) لموضوعية الموضوع ، سمته المميزة هي «النزاهة التامة»،أي الخلومن التحيز السبق ضد الموضوع أو التحيز المسبق له ، وانتفاء الأهواء الذاتية .

والفهم أو التقمص العقلي ما أيسره لدى البشر. . أما التقمص

الوجدانى فهو أعسر وأعضل ، لوجود مركز جاذبية قوى متعدد الأقطاب ، هو النزعات الذاتية التى هى هى الأهواء الخاصة ، ويشترك البشر فى هذه الأهواء مع سأتر المملكة الحيوانية ، وهى قوام النشاط الحيوانى أو الحيوى الظاهر كله . ولكن التقمص الوجدانى هو إنتزاع المرء نفسه من هذه النزعات الفطرية اتجاها أو نزوعاً تتجرد به من سلطانها الآخذ الساطى ، ليمنح وجدانه بهذا الاتجاه أو النزوع لموضوع مباين لذاته .

وهل بكفى الاتجاه إلى الموضوع كى بكون التقمص الوجدانى سجية لهذا الموضوع موضوعياً ؟ ما لم يكن هذا الاتجاه الوجدانى سجية عامة المرم ، كسجية الإشراق الشمس ، لاتفاوت فيه ولا تحيز لأى موضوع يشرق عليه مسواء بالتحيز له أو التحيز صده معمدا الاتجاه نحو الموضوع إلى نقيض النزاهة (والنزاهة سمة الموضوعية المديزة) فانغلق الاتجاه في موضوع معين مدن حيثهو لا «بصفته» وارتد به إلى الذات ، ووقف التوحد ينهما أو إندماجها عند هذا الحد لا بعدوه . وتألف من الذات وهذا الموضوع كيان وجدانى واحد ، يقاتل عن وجوده ضد سأتر كيانات العالم بكل ضراوة ، مستعداً أن يكون العالم كله صده ، وأن يكون هو ضد العالم كله .

وهذه قمة الذاتية الوجدانية ، وقمة الهوى أوالعشق. لأن هذا إنما هو « توسع » تقوم به الذات وجدانياً _ كالتوسع الاستمارى سواء بسواء _ لاقامة « ذاتية » أكبر ، تـكون فى نظر نفسها « فوق الجميع » ، وبالتالى ضد الجميع .

هذا التوحد بموضوع معين دون سواه ، ليس تجاوزا للذات الفردية إلا لتأكيدها وتوسيع نطاقها المركزى الآخذ السلاب والتقمص الوجدانى لموضوع معين على هذه الصورة شائع لدى البشر، وهو لباب سلوكهم الذاتى المتمثل في علاقات الانتاء والاندماج والعشق ، إما في علاقات فردية ، أو فئوية كالأسرة أو القبيلة أو الوطن أو الحزب أو الطبقة أو النحلة .

وقد يصل هذا التقمص الوجدانى الذائى إلى حد التفانى _ أى تضحية الفرد بحياته الفردية فى سبيل الموضوع الذى توحد معه أو اندمج فيه ، أى تقمصه تقمصاً وجدانياً . أو تضحيته بانهاءاته الأقل فى سبيل إنهاء أتم وأقوى . فالمنتبى المتعصب قد يضحى بأسرته فى سبيل حزبه إذا كان تقمصه الوجدانى للحزب جارفا مستولياً على فجاج مشاعره ، أو يضحى بابنه فى سبيل إنهائه لجماعته الدينية أو الوطنية أو السياسية . أوقد يحدث العكس تماماً ، فيضحى الدينية أو الوطنية أو السياسية . أوقد يحدث العكس تماماً ، فيضحى

بانتمائه القومى فى سبيل مصلحة أسرته أو إبنه ، إذا كان تعلقه بالأسرة أو الابن أقوى كثيراً من تعلقه بالوطن.

علاقات كل منها دائرة مقفلة ، وهي متداخلة متضاربه في كثير من الأحيان . كل منها ذات موضوع ، ولكن التقمص الوجداني فيها ذاتى وليس موضوعيا . وهوذلك التقمص الشائع جدا بين البشر وفيه مجالات لبطولات فردية مذهلة أحيانا . ولكنها بطولات في مجال « الذانية الموسعة » ، لافي مجال الموضوعية ، التي هي خاصة الانسان التي يتميز بها حمّا عن المستوى البشرى العام .

والتقمص الوجدانى الموضوعى نقيض التقمصات الوجدانية الذائية . وهو نقيض قائم فى المرء نفسه لافى الخارج . قائم فى الذات لا فى الموضوع . لأنه إنقلاب تغدو به الذات «لا ذائية» فى إنجاهها ونزوعها — وتتحول به من قوة مركزية جاذبية إلى قوة مركزية طاردة — متصارعة لا مع العالم كله ، بل مع النوازع البشرية التى توجد فيها على نحو مانوجد لدى سائر البشر .

وهذا الانقلاب المؤسس لنظام جديدفى الذات البشرية ، يحولها إلى ذات إنسانية ، هو أن يكتشف المرء أن خاصته الميزة كانسان هى تجاوز الذات تحاوزاً موضوعياً على طول الخط ، لاينغلق فى موضوع ممين فى حد ذاته ، بل «بصفته » ، وبمقدار صفته الموضوعية فحسب . ويكتشف أنه إنسان بتدر إمعانه فى هذا النزوع أوالانجاه الموضوعى ، بحيث ينتزع نفسه من كل نوازعه الذاتية الفطرية ، لتكون له حياة جديدة مختلفة ، بل هى نقيض حياته البشرية .

وهذا الاكتشاف الوجداني هو الولادة الثانية: ولادة الانسان، وخروجه من رحم الطبيعة البشرية ، كائنا جديدا مستقلا ، ولكنه لاينفك رضيع هذه الطبيعة البشرية وإلا مات! فهو شجرة باثقة من تربة الذاتية البشرية، ممتدة بجذعها وفروعها في كل اتجاه ، ولكن جذورها لا تنفك ضاربة في تربة هذه الذاتية ، وإلا ذوت وذهب ريحها .

فالإنسان قبل كل شيء بشر ، ولكنه مصر على أن يكون بعد كل شيء إنسانا . أي أنه يبدأ بشراً ، ولا يغدو إنسانا إلا بانتملاب بحول الذاتية البشرية من حاكمة إلى محكومة ، ومن جواد جامح إلى مطية ذلول طيعة لفارس هو « النظام الجديد » ، وليد هذا الاكتشاف الذي يجعل للمرء _ وقد ولد من جديد _ عينا جديدة ينظر بها إلى الأشياء كافة ، ووجدانا جديداً ، وصلات جديدة بذاته البشرية ، وبالعالم كله .

هذا الانقلاب تبدأ به عملية المخاض لولادة « النظام الجديد »، وتمكينه و ترسيخ أقدامه في الركاب ، فوق ظهر ذلك الجواد الذي ما تعود من قبل الطاعة والانتياد ، ولم تكن ترد من قبل الطاعة والانتياد ، ولم تكن ترد من قبل الطوائق الخارجية القسرية .

وصرخة الوليد الأولى هي اكتشاف المرء أنه ليس هناك موضوع معين بالذات جدير في حد ذاته بالإنسان ، وأن إنسانيته ليست قأمة في أى موضوع خارجي ، بل في اتجاهه هو اتجاها موضوعيا خالصا ، بحيث تدكون الموضوعية بذاتها مطلبه وغايته ومبدأه الأوحد النشود ، ولا تدكون الموضوعات — أى موضوعات على الاطلاق — إلا تلسا لها ، وبصفتها ممثلة لأقصى موضوعية ، وعلى قدر هذه الصفة فيها.

وبذلك تبدأ رحلة «أوديسيوس الجديد» — ذلك الوليد العجيب — لإنهاء اغترابه وعودته إلى «إيتكا»، موطنه الحقيق.

ولكن سفينته لا تنفك بشرية ، تحمل معها نزعاتها الذاتية ، والبحر الذى تمخر عبابه لا ينفك بشريا ، تخرج له منه الزوابع والأعاصير ، وتبرز له منه حوريات الماء الفاتنات يردن إغواءه وإغراقه فى اللجة ... وتهم العواصف أن ترتد به إلى هذا الشاطىء أو ذاك ، ومنها الصخرى ومنها ما تسكنه الأفاعى والغيلان ، ومنها ما هو بهجة العين برياضه وخمائله .

وعلى «أوديسيوس الجديد» أن يقاوم كل هـذه المخاطر والمغريات، وأن يعالج مواطن الضعف في سفينته الضائمة مع خصومه الأقوياء . عليه أن يروض الجواد الجامح ، وأن يكون بعد رياضته على حذر ، فإنه لا تؤمن له بادرة . ومن مأمنه يؤتى الحذر .

وهذا الترويض للذاتية كى تسلس قيادها للاتجاه الموضوعي المضاد، هي « موضعة » النوازع الذاتية ، أو السلوك الذاتي ، أي جملها موضوعية . . . « بقدر الإمكان »

الذانية والتموضع

ولكن هل « التموضم » قدرة واحدة عند جميع الناس ؟ وهل كل كبح لجماح الذاتية تموضع ، أو « اتجاه »محض صوب الموضوعية الخالصة ؟

موضوعية الساوك — أو على الأصح « موضعة » الساوك — ليست مجرد حكم عقلى موضوعى . وإن كانت تشترك مع الحكم الموضوعى في المنهج والغاية ، فالحكم المقلى محايد ، يخلو من حرارة الانفعال ، لأنه انهزال عن كل انفعال وانحياز . أما « موضعة » الساوك ، أى جعله موضوعياً ، فهيهات أن تكون بمعزل تام عن الانفعال وحرارة الحاسة والانحياز . ولكن الانفعال والانحياز هنا عالماسة المتقدة الموضوعية ، تنحاز إليها وتحرص عليها حرص الولم والتقديس .

ولكن سائلا قد يسأل متعجبا : أليس الانحياز أو الانفعال هنا نقيض الوضوعية ، لأنه آية الهوى الجامح ؟

ونقول : بلي ! هَا آيَة الهوى الجامح ولا مراء. إلا في حالة

موضوع واحد ليس له بديل ، ولا شريك له . هذا للوضوع هو مبدأ الوضوعية المطلقة .

إن « الموضوع » — أيما موضوع — محدود معين بذاته ، وجزئى من بعضجوانبه على الأقل . فإذا كان الموضوع «شخصا» ، فالانحياز والحماسة له نتيجة لتقمصه وجدانيا ، عشق وتعصب . كا يفعل الكثيرون إزاء من يحبونهم ، كالأبناء أو الزعاء أو نجوم الممثيل ، أو نجوم الكرة ، أو ماشئت من عبادة العشق أو عبادة البطولة . وذلك نقيض الموضوعية على خط مستقيم ... وإذا كان التقمص الوجدانى لمبدأ جماعة معينة (أى لمذهب) فسلام على الموضوعية هنا أمام عمى التعصب والتقول فى ذلك الموضوع والانغلاق فيه . أما الموضوعية المطلقة فاتجاه متصل التحرك ، يناقض الانغلاق ، مناقضة الجود للانطلاق، ومناقضة القيد للانعتاق .

فالسلوك فى أصله ذاتى ، وإذا تجاوز الذات إلى موضوع معين ، من حيث هو لا بصفته ، كان هذا التجاوز للذات ذاتيا مؤكداً للذاتية ، كما أسلفنا القول .

ولا يتم تجاوز الذاتية نفسها إلا إذا كان تجاوز الذات في اتجاه واحد لا اتجاه سواه ، صوب « الموضوعية المطلقة » ، التي لا يمكن

أن تتمثل في عوذج كامل لدى البشر ، إلا في مبدأ العقل الأقصى ومعيار معاييره الأوحد.

فالموضوعية المطلقة خاصة الإنسان التي متى اكتشفها بوجدانه كان اكتشافها هذا صرخة وليد جديد، هو « مشروع الإنسان ». فيه . وتصبح الموضوعية نفسها موضوع حياته ، بغيرها يرتد حيوانا بشريا .

ولكن السلوك في أصله ذاتى كما أسلفنا ، لا يجاوز الذات — على المستوى البشرى السائد — إلا لترتد وثبته إلى ذاتية أوكد وأنكى . فكيف السبيل أمام « أوديسيوس الجديد » ليحقق في مستوى سلوكه — الذي هو في أصله ذاتى — ما يعتنقه بتقمصه الوجداني ، أو يؤمن به ويقدسه من « الموضوعية المطلقة » ؟

إن البادى، التي يجدها المرا محوراً لنوازعه كثيرة ، كأنها أقاباب مغناطيسية متعددة تتذبذب بينها وتتأرجح بوصلة حياته . وهذا سر « التخبط » الذى تتسم به تصرفات سواد الناس ، بين مبادئهم ومحاور نزعاتهم الحيوية . فهناك مبدأ المصلحة الحاصة ، ومبدأ المصلحة العامة ، ومبدأ القوة أو السيارة ، ومبدأ الإنتاء الوجداني إلى مذهب أو نحلة في السياسة أو الدين .

وهناك مبدأ الإنهاء إلى مه ق أو طبقة أو حارة أو حي أو إقليم أو وطن أو أسرة . بل هناك مبدأ الإنهاء ، أو الولاء ، أو التقمص الوجداني (بدرجات متفاوتة الشدة) لهذه كلها ، أو لطائفة منها في وقت واحد . وكل منها « موضوع » محدد للتقمص الوجداني ، أو الذائية في الساوك ، ولا مفر من تعارضها فها بينها .

فكيف السبيل — عندئذ — إلى سلوك واحد من بين هذه المنازع الوجدانية المتضاربة المتلاطمة ؟

لا بد من مبدأ يعلو على هذه المبادىء كلها ، يكون معياراً مفارقاً لكافة معايير السلوك الذاتي هذه .

المشاهد أن المرء يكون نزوعه من هذه الاتجاهات أو الموضوعات المتباينة إلى ما يكون تقمصه الوجدانى أو الدماجه فيه أشد وأقوى. بحيث بشعر أنه و يمثله » أو « يحقق ذاته » أنكثر من سائر المبادىء والمنازع .

فتفاوت شدة التقمص الوجدانى ، أو حرارة الإيمان والتقديس والاندماج فى مبدأ ما ، أو معيار ما ، أو موضوع ما ، هوالفيصل فيا ينزع إليه الناس واقعياً من سلوله ، ما لم يجدوا دون ذلك المزع حائلا من رادع أو وازع ، أو مانع (كالعجز مثلا) فعند لذ يراد

المرء منهم على ما لا يربد، ويقتم بالمكن التالى فى الترتيب لما تصبو إليه نفسه فعلا .

فا أكثر ما يقوم « القهر الاجتماعي » بكبح أفعال البشر ، والالتواء بها عن منازعها في نفوسهم ، تحت اسم الحياء تارة ، وتحت اسم الحوف تارة أخرى - خوف الازدراء كان أو خوف النبذ أو الضرر أو العقاب أو اتقاء للعذاب - أو رغبة في الثواب تارة ثالثة .

وكثيراً ما يكون هذا الوازع أو الرادع أو المانع على حساب « مظهر » الذانية فى الساوك ، مما قد يفيد الفعل — فى الظاهر — سمة موضوعية ، أى التقيد بموضوع أو معيار مخالف لهوى الذات .

ولكن ... هل تكون هذه للوضوعية « الظهرية » ما عنيناه من « موضعة » أو « تموضع » الساوك ؟

1 26

فالقهر الاجتماعي وما إليه - مما يترسب في النفس حياء أو رهبة ، أو رغبة في التوافق مع البيئة - إنما هو من قبيل «التكيف» لا التوضع .

التكيف والتموضع

الفرق بين التكيف والتموضع هو الفرق الحاسم بين المستوى البشرى وبين المستوى الإنسانى ، وها بعد موجودان فى الرء الواحد مما ، فى آن واحد .

فالتكيف « قمع » للنوازع وكبح لها ، لحساب البيئة القاهرة من الخارج ، وتغيير في السلوك وتعديل له كي يتسق - كثيراً أو قليلا - مع هذه البيئة الخارجية . وهو أسلوب له نظير في الملكة الحيوانية ، ابتداء من الحشرات ، وارتقاء إلى البشر .

أما « الموضعة» أو « التموضع » فليس قهراً ولا كبحاً ولا قماً للنزوع النفسى من الخارج ولحساب الخارج ، بل هو « انقلاب » أو تعديل جذرى في منبع السلوك ومصدره النفسى ذاته .

إنه التقمص الوجداني لبدأ أو موضوع من مستوى مفارق

لكل مستويات النوازع أو المبادى، الذاتية ، بحيث يصبح نزوعه القوى — نتيجة اندماجه فيه — هو النزوع الجارف لكل منازعه الأخرى ، الذى يجبُّ سائر إنهاءاته من فردية أو فئوية (من مصلحة خاصة أو لذة حسية أو حب للسيطرة أو عشق أو تحزب وتعصب) ، فلا يقبل « الوجدان » بديلا لتحقق ذاته في ذلك الموضوع الأوحد .

أيس من تقمص وجدانيا أو اندمج فى معشوقه لا يجد محيصا - بحكم اندماجه هذا - عن إيثاره على مصلحته الفردية ؟ أليس عشق الوطن مثلا ، أو الاندماج فى المذهب السياسى أو النحلة ، يدفع المرء - من داخله - دفعا إلى التضحية بحياته أحيانا ، لا كراهة للحياة ، بل لأنه لا يجد مناصا من ذلك بدافع من إيمانه ونزوعه الغلاب ؟

كذلك الحالفيمن توحد وجدانيا بمبدأ « الموضوعية المطلفة » ، وقد اكتشف أنه وحده حقيقة إنسانيته - لا بشريته ا - فصار هذا المبدأ « الموضوع الأوحد لحياته » لايجد لنفسه تحققا إلا فيه . فيغدو لديه مبدأ المبادىء ؛ وغاية الغايات ، وقيمة القيم .

فما « القيمة » بعد كل شيء ؟

إنها مقدار التطابق بين شيء معين ، أو فعل معين ، وبين شيء آخر بعتبر معياراً له ، محيث يستغرق للعيار الفعل ويكون مفارقا له في آن واحد . فبيمهما علاقة تبعية تامة ، مفادها ان للعيار في مستوى أعلى من مستوى الفعل ، ولذا فهو الأساس لتحديد قيمته من ناحية معينة .

إن أداة الوزن أو الكيل معيار كلى لكل أفراد أو أجزاء مادة معينة قابلة للوزن أو الكيل، ولذا كانت أداة الكيل أو الوزن من مستوى أعلى (مستوى «مفارق») من مستوى المواد التي تكال أو توزن على اختلاف أنواعها، وذلك من ناحية معينة هي الكيل أو الوزن.

وقد تكون « أداة » الوزن من نحاس أو حديد (أعنى ما يمثل الجرام أو الكيلو جرام وما إلى ذلك) ، ويكون ما يوزن بها ذهبا أو ألماساً أو يورانيوما ، أو ماشئت . ولكن هذه « الأداة » النحاسية تمثل مستوى وزنيا حاكما ، أو معياراً كلياً وزنياً ، يخضع له أو يقياسا إليه كل ما يراد وزنه ، أيا كانت مادته ، وأيا كانت نفاسته . فهذه « الأداة » لا تستمد قيمها في هذا الشأن من مادتها من حيث هي ، بل من « صفتها » الميارية

الفارقة التي تمثلها ، أو تتمثل فيها .

وكذلك الحال فى أفعال الناس أو ساوكهم الظاهر: كل فعل منها فهو جزئى فى حد ذاته . فإن ظل مقصوداً لذاته محصوراً فيها ، فلا قيمة تلحقه ، لأن هذا المستوى الجزئى المتشت لا يوجد معه مستوى آخر كلى يتاس إليه — وبالتالى فهو مفارق للجزئى مستغرق له --كى يوزن بمقتضاه هذا الفعل الجزئى ، وتترتب على ذلك قيمته .

فالمبدأ أو العيار هو الأساس أو المستوى الكلى المفارق ، الذى يعين قيمة الفعل الجزئى الواحد ، ويسلك حبات الأفعال فى « نظام » واحد ، يجمل لمجموعها صورة معينة .

وأى مبدأ أو معيار كلى يصلح أساساً أو محوراً للتقييم . والإندماج في مبدأ أو معيار يجعل النزوع لتحقيقه على درجة من الشدة تتوقف على شدة التقمص الوجداني أو الإندماج أو الإيمان بهذا المبدأ أو العيار .

وما دام المعيار كايا ، فهو موضوعى . فحتى مبدأ المصلحة الفردية الخاصة ، موضوعى بما هو كلى ، لأنه مستقل عن جميع الأفراد بما هو معيار ، منطبق عليها جميعا على قدم المساواة . ولكن المبدأ يفقد

صفته البدئية أو العيارية الكلية ، ويفقد موضوعيته أى استقلاله عن عيم الذوات ، متى جعلنا المقياس مصلحة أو لذة شخص معين، هو « أنا » مثلا . فأن تكون مصلحتى الخاصة بى بالذات معياراً للقيمة فى نظرى ، يجعلها غير صالحة معياراً للقيمة فى نظر غيرى ، لأن المعيار هنا فردى — أى جزئى — لتعلقه بفرد واحد هو «أنا». والجزئى لا تتقوم به المعيارية ، وَلا تكون له صفة المبدأ ؛ الذى لا بد أن يكون موضوعيا ، غير مخصص .

ولكن المبادىء أو المعايير متعددة ، ومتنماوتة المستويات ، من حيث هي متناوتة « الكلية » .

أما تعددها فأمر بين بذاته ، يخبره فى نفسه وحيانه كل بشر ، وأما نفاوت المستويات ، فقضية أخرى !

لأن المستويات تحتاج إلى تقييم أو معيارية في مجال غير مجال الواقع الخارجي الذي تستعار له موازين الحديد والنحاس.

المسألة في مجال تقييم الأفعال والمنازع تتعلق بالنفسأو الوجدان، حيث منبع الفعل ، والمعول في هذا ليس على رأى الآخرين ، ولا على أى سلطة ترتب هذه المستويات ، بل على إحساس المرء بهذه المستويات ، بل على إحساس المرء بهذه المستويات ، لأنها وجدانية محض . مستويات اندماج أو تقمص

وجداني . واكتشاف هذه الستويات يتم داخليا •

فإذا — وأكرر قولى «إذا» — اكتشف امرؤ مستوى أعلى من المستوى الجزئى للفعل — أى مستوى كليا مفارقا — واندمج فيه أو تقعصه وجدانيا ، صار هذا المستوى الكلى المشل في مبدأ موضوعي الموجّه التاتمألي لنزوعه إلى تحتيق هذا البدأ في أفعاله الجزئية ، لتكون هذه الافعال تعبيراً عن هذا المبدأ الذي يمثل مستوى مفارقا أا هو جزئى . فالمول إذن على اكتشاف هذا المعيار المفارق وتقمصه ، لا على فرضه من الخارج (كا في حالات المعيار الفارق وتقمصه ، لا على فرضه من الخارج (كا في حالات المديف التي يشبه فيها السلوك المطاوب حركات الحيوانات المدربة الماهرة في ملاعب السيرك) •

وموضعة السلوك هنا تتم بنزوع ذاتى لتخقيق المرء لذاته ، في صورتها الجديدة التي اعتنقتها ، عن طريق أفعاله الموجهة من الداخل صوب المطابقة لهذا المبدأ الذى تقمصه وصار « موضوع حياته » . وبذلك تكون أفعاله ومنازعه إليها — حتى حين تحول الحوائل دون تنفيذها — تعبيراً عن « موضوع » تقمصه الوجداني أو إيمانه.

ولكن شدة التقمص الوجداني أو القدرة عليه ليست واحدة لدى جميع الناس • يم قد نتمدد البادى والتى يتقمصها للرو الواحد ، على تفاوت يبنها فى شدة التقمص ، فيكون أشدها تقمصاً بالفعل (أى واقعياً) هو الذى يجرف ما عداه من حيث النزوع إليه ، حتى حين تحول الحوائل دون تنفيذه ، أو حين تجبره الظروف الخارجية على تنفيذ ما يخالفه ، فيقعل غير ما يتمنى لوفعله ، ويقول مالا يفعل ، ويقعل مالا يقول ، على سبيل التقية .

فالمبدأ الأشد تقمصا فعلا وأقوى إندماجا بكون مستوى وجوده — لدى وجدان هذا المرء — أعلى من مستوى المبادى، أو المحاور الأخرى. ونقول أن هذا ما يحدث فى الواقع، ولكن ليس معنى هذا أن معيار تقييم هذه المستويات معيار صحيح، لأن المعيار الصحيح لابدأن يكون موضوعيا كايا. وما هو واقع فى هذه الحالة ذاتى فردى خاص بوجدان صاحبه فحسب،

و إنما يجب لتقييم مستويات المبادى، ألا تعتمد على معيار ذاتى لا يمكن أن يتعدى صاحبه . بل نلتمس مبدأ هو أكثرها مفارقة وكلية . فلا يختار المرء ما يتقمصه أشد من غيره عفويا . بل يختار (م٩—منهوم)

ما يكتشف أنه أشد المبادى مموضوعية . لأنه اكتشف أن الموضوعية المطلقة هي خصيصته الانسانية التي تميزه عن الحيوان .

فن تمت له القدرة على التقمص الوجدانى المتجاوز الذات ، لابد أن يتجاوز في تقمصه الوجدانى كل ذانية ، ليعتنق اكتشافه لجقيقته الانسانية دون سواها ، ألا وهى « الموضوعية المطلقة » . ويحلها من إيمانه المستوى اللائق بها فوق مستوى سائر المبادى ، ويكتب كل منها قيمته بمقدار مشاركته بحيث تترتب سأئر المبادى ، ويكتب كل منها قيمته بمقدار مشاركته في هذا المبدأ الأعلى . وبذلك بجرف مستوى الموضوعية المطلقة كل المستويات الأخرى الأقل كلية منه ، لارتباط كل منها بموضوعات محددة معينة دون سواها ، في حين أن الموضوعية المطلقة عير مرتبطة بموضوع محدد ، وإنما هي اتجاه محض ، لا ينغلق ولا يتقولب ، وإن كانت له في مساره « محطات » و « مواقف » .

ويوشك أن يكون قانون الجاذبية النيوتني هناهوالسأمد واقعيا في آفاق النروع الوجداني :

الكتلة الأكبر تجتذب الكتلة الأصغر ، فتدور على شكل

كوكب تابع، أو « قمر »، حول الكوكب الأكبر ، الذى تتوقف شدة جاذبيته على كتلته . فإذا دخل الكوكب الأصغر في فلك كوكب أكبر من الكواكب الذى هو تابع له ، إنخلع من مساره ودار حول الكوكب الجديد في فلكه .

والنزوع الوجدانى حاله كذلك: الموضوع الذى يثير تقمصا أكبر يستأثر بالدفعة الأقوى من النزوع، ومتى بلغ شدة معينة جرف النوازع الأخرى.

ومفتاح المسألة كالها في مدى قسدرة الرء على اعتناق «الموضوعية المطلقة »، لدى الميسر لها باستعداده و قدرته . فن استطاع أن تكون كل طاقة إيمانه وحاسته لمبدأ الموضوعية المطلقة ، كانت خاسته حاسة «الناطق » لا «حاسة الحيوان » . وكانت «الموضوعية المطلقة » خليقة أن تكون لديه المستوى المفارق بالإطلاق ، لأنه لا كلى يستغرقها ويفارقها . ومتى تم التقمص الوجداني التام لها في شدة كافية ناسخة للانهاءات الأخرى، ترتبت على الفور مستويات الوجود الوجداني ترتبيا تصاعديا بمقتضى نصيبها من المشاركة في هذا المبدأ الأقصى ، محيث يكون بكون

كل كلى معين عثابة الجزئى لما هو أكثر كلية منه ، مما نجعله مفارقا ومستفرقا له فى نفس الوقت ، إلى أن ينتهى عند القدة بما هو كلى مطلق ، وهو الموضوعية المطلقة ، التى تستفرق من مستواها المفارق كل محور وكل منزع من منازع ذلك الإنسان .

وبذلك يكون التقمص الوجدانى للموضوعية المطلقه فى وضعه الخليق به: اتجاها محضا، يتلمس أقصى موضوعية كلية فى كل موضوع « بصنته » من غير أن يعده خاتمة المطاف فى حد ذاته .

ونمود ونقول: من استطاع هذا فعله ولم يعدل به شيئا، ولكن الاستطاعة لهدا ليست سواء ية — هيهات! ـ بين البشر!

النزوع والفعل

نزوع وانجاه .

ولكن الأمر في الاتجاه غير الأمر في النزوع .

فالنزوع يتم فى مجال الحرية الداخلية المحض ، ولكل اسى، أن ينزع الى ماشاء من غايات وموضوعات .

وهو إذ يتقمص «الموضوعية المطلقة» تغدو بحكم هذاالإندماج الوجداني قيمة القيم أو مبدأ المبادىء بالنسبة لنوازعه ا' باطنة .

ولكن الإتجأه ليس مجاله فى الداخل ، حيث هذه الحرية المحض، بل فى الخارج . فى العالم . حيث لا سلطان له على الإمكان . وهنا يختلف الحساب، وتختلف الوسائل ، ويتحتم الاحتياط، «والإحتيال»، لتحفيق الإتجاه الذى تقمصه الوجدان .

الأمر هنا أمر «سياسة» الفعل، لتحتميق أقصى ما هو ممكن ... فما هو المراد فى هذا الحجال الخارجى - مجال الفعل - حيث لا حريه مطلقة ، بل مجال حافل بصنوف المقاومة ؟

المراد أن يكون الفعل — وهو حتما فعل جزئى معين — معبرا قدر الإمكان عن المبدأ الكلي الذي تقمصه وجدان المرء ، وصار

فعله وسيلة التحقيق في الخارج لهذا النزوع أو التقمص الداخلي .

وبهذا «التعبير» الذي يصير به الفعل « لغة » ذات معنى ، يخلتف مستوى الإنسان عن مستوى الحيوان إختلافا حاسما .

فالفعل لدى الحيوان جزئى . غاية هو فى حد ذاته . فالحيوان ليس له إلا مستوى واحد هو مستوى الواقع الجزئى . وليس هكذا الفعل الإنسانى . فلدى الإنسان مستويان لكل فعل : أحدهما مستوى الواقع الجزئى الذى يعيش الحيوان منحصرا فيه ، والآخر المستوى المكلى للفارق ، أو مستوى المبادى و أو المعايير أو القيم .

ومن هذه الثنائية يكتسب الفعل الإنسانى (وهو جزئ حتما بحكم واقعه) معنى ، أو « بعدا » كليا مفارقا ، بدونه « تتسطح » الحياة ، وتفقد «بعدها » الإنسانى ، وينحصر الرء فى البعد السطحى الذى لسائر الحيوان.

وهذا التعبير الخارجي عن الموضوعية المطلقة أقصى تعبير ممكن من خلال الفعل الجزئي ، هو «موضوعة السلوك » ، أو « التموضع» الذي نعنيه . ويتم عن طريق « تـكييف» الأفعال أو السلوك ، محيث يلائم النزوع إلى الموضوعية المطلقة أقصى ملاءمة ممكنة في إطار الظروف المتاحة . فالتكييف هنا تطويع الفعل أو السلوك النزوع

الباطن ، وليس تطويع السلوك البيئة الخارجية الذى هو التكييف المشترك بين كافة الكائنات الحية .

و «أقصى الإمكان» هو السمة الميزة لمذا التموضع، «وتكييف» الأفعال الخارجية المعبرة عن هذا النزوع ليس فيه شيء من تكييف النزوع نفسه، أو إخضاعه للمساومة والحلول الوسطى ، أو تغييره ليصبح تابعاً لظروف الواقع ، بل يظل النزوع هو هـو صوب الموضوعية المطلقة ، مهما كان السبيل الى تنفيذها في الأفعال وعراً أو معدوماً .

في هذه الحالة يوجد التنازع بين النزوع والظروف ،أو بين النزوع والعالم الخارجي. ويظل النزوع متربصا لبارقة إمكان كي يتحقق في الأفعال ، لا يهن ولا ينثني . وفي هذا التنازع بعتصم النزوع بإبمائه أو اندماجه في صلابة وإصرار . وإما أن يؤدى ذلك إلى استماتته التي قد تنتهى بالإستشهاد للادى (أى الموت) أو بالإستشهاد المعنوى (أى الفشل أو النبذ الإجتماعي والإضطهاد وسوء السمعة) ، وإما أن يؤدى ذلك إلى الإضطرار لفعل ما يعلم المرء أنه مناف للموضوعية المطلقة ، ولكنه يفعله في مضاضة المكره المقهور الذى خانه تجلده استبقاء للحياة أو دفعا لضرر ماحق ، الى

أن تلوح بارقة إمكان. أو يتيسر للمرء الامتناع عما ينافى الموضوعية ولكنه لا يجد السبيل إلى فعل « مغبر » عن الموضوعية كما يعتنقها. فلا يواكب الزور ، وإن كان لا يرفع عقيرته منددا به ، ولا بتحداء بقول أو فعل ، وذلك أضعف الإيمان .

إن حقيقة الإنسان وكرامته في مجال الفعل — الذي هو مشترك في مجال الواقع بينه وبين الحيوانات والحشرات والهوام — رهن بأن بكون الزُّفعال «معنى كلى موضوعى تعبرعنه» ، ويضفى عليماالقيمة.

والمرء حيث يضع نفسه :

فإن كانتأفعاله - حتى ما تعلق منها بوظائنه الحيوية كالطعام والجنس - مجرد أداء لوظائف حيوبة مقصود لذاته ، منحصر في ذاته ، فهو في هذا كائن حي « مسطح » الحياة ، ليس لأفعاله أبعاد تتجاوز هذا الأداء الوظيني الجزئي . وهو إذن ليس إنسانا على الحقيقة ، لأنه ليس إنسانا « بانجاهه » في أفعاله ، وبذلك يكون قد وضع نفسه بنفسه في موضع الحيوان سواء بسواء .

والوظائف الحيوية ضرورية لاستمرار الحياة البشرية ، ولكن ممارستها على المستوى الإنساني لابد أن تتجاوز الأداء الحيوى المحض

لتمبر عن معنى أو مبدأ يتقمصه الشخبص وجدانياً ويتحد به ،فيكرن الداخلي لأفعاله كافة ما وجد الى ذلك سبيلا.

ومن ثم أهمية « الأطر » (أو الاطارات)الى يتم فيها أداء هذه الوظائف .

ولا يخفي أن هذا الأداء يخضع لقوالب شتى يحددها المرف ، أو التفاليد، أو التشريع، أو المذهب الديني أو المذهب السياسي . ولكن هذه القوالب كلما تسمح بموقف شخصي أو «: و ية »شخصية، هي بالامراء من مطلقات المرء، من حيث هي رؤية أو موقف أو رأى ذو مجال باطنى وفي هذا تمكن الموضوعية أو « الموضعة » . ولكن «ممارسة» الفعل في المجال الخارجي (أي تنفيذ هذا الموقف) مجكومة — إلى حد كبير — بهذه القوااب القهرية ، أو القسرية . وهنا يستمين المرء الموضوعي المنزم بكل براعته في الملاءمة بين ذلك التنفيذ العملي وبين روح الموضوعية ، ما وجد إلى ذلك سبيلا. لأن هذه القوالب تحدد غالبًا ما هو ممنوع ، وفي حدوده أنواع ومستويات كثيرة من الإباحة ، للمسرء أن يتخير منهما ما يوافق موضوعيته قدر الإمكان ، إن كان موضوعي المنزع ، أو ذاتيته إن كان ذاتي المنزم. وهذه القدرة على الملادمة ، هي ما أسميه والحصافة ، أو والحنكة ».

فقد يكون من حقك مثلا أن تثأر للاساءة أو الضرر ، ولكنه غالبا حق من مباحاتك، فلك أن تأخذ به أو تتركه ، كيفا كاف منزعك . والمعول في كل حالة على شدة منزعك ، ومدى استعدادك للمغنى فيه على أساس ظروف الزمان والمكان والبيئة . وبذلك تتفاوت ظروف الفعل الخارجية ، كما تتفاوت قوة المنزع أو قوة التقمص الوجدانى ، والقدرة على تحمل العسر في سبيله .

وفى ذلك يتفاضل الناس ، أى يتفاوتون ببن فاضل ومفضول، كا يتفاضل السابحون، فلا يستوى السابح مع التيار، والسابح ضده، ولا السابح فى الجو العاصف والسابح فى جو رخاء، ولا السابح بين التماسيح والأسماك المفترسة والسابح فى ماء لا مكمن فيه للأخطار .

وهل من في جبلته الحيوية عرام الشهوة العاتية ، كن خلق أقرب إلى التوازن في إفرازات غدده ؟ وهل يستوى من يسعى وفي رجليه أغلال ثمّال من اندفاعات الغرائز ، ومن يسعى وليس فيهما إلا قيد وام لا يكاد يعوق حركة ؟

وقس على هذا تفاوت الاستعداد ، وتفاوت المعوقات القائمة في

صميم التكوين ، فضلا عن تفاوت الظروف من مغريات ذاتية أو عقبات تحبط السعى الرشيد .

فالقيمة بالمفهوم الانسانى الذى نعنيه ليست لفعل معين بالذات ، بل للاتجاه المقصود به هذا الفعل ، و « المعنى الذى يعبر عنه » ، مع أخذ الظروف كلها فى الاعتبار . فرب منجز لفعل صغير المظهر اقتضى منه نضالا رهيبا وبطولة واستماتة هى « الجهاد الأكبر » ـ ورب منجز لفعل جسيم المظهر لم يكلفه إلا أيسر الجهد ، ولم يعرضه لمكروه .

فالقيمة الانسانية « علاقة » نزوع ، أو « طاقة ذات اتجاه » ، بالنسبة لمبدأ الموضوعية المطلقة، تسعى لتحقيقه إلى أقصى درجة فى أى فعل من الأفعال .

وهذا ما عنيناه بأن المفهوم الانساني يحطم « وثنية الفعل » . ولكن الموضوعية تتنوع وتتباين بتباين الموضوعات ، كأنها السوائل التي تتخذ دائما شكل الإناء الذي تصب فيه .

والموضوعية المطلقة سبيلها العملي أو السلوكي أن تتجاوز ذاتيتك لتتقمص الموضوع المثل لأقصى موضوعية ممكنة ، فيكون هوغايتك لا من حيث هو ، بل «بصفته» هذه ، ولا تنشده وتندمج فيه إرضاء لذاتك ، بل ولو أدى ذلك إلى ما تكره . والمعول في هذا على طاقتك وما أنت مستعد التصدى له .

والتموضع هنا يتفاوت بتفاوت استعدادك وتقديرك للغاية . فإذا صار الأمر أمر المبدأ الذى يستحق أن تضحى فى سبيله بالحياة أوتكون مضحيا بإنسانيتك . فأنت حيث تضع ننسك !

و يقتضى هذا بالضرورة « تقييم » الموضوعات فى مستويات ، أى ترتيما ، بحيث يضحى بالفليل القيمة فى سبيل الجليل . والقيمة مستمدة دائما من مقدار تمثيل الموضوع المبدأ الموضوعي المطلق ، وإلا تساوت الأقدار ، وانبهمت المقابيس ، واتسم الفعل بالحاقة والجهل . فأن كان أقبح الجهل أن لا يميز المرء الخبيث من الطيب، في القبح ذلك الجهل الذي لا يفرق بين مراتب الطيبات ومنازل فيايه في القبح ذلك الجهل الذي لا يفرق بين مراتب الطيبات ومنازل الأشياء .

فليست صفة شيء أنه « موضوع ما » كافية في حد ذاتها لجعله غاية قصوى للموضوعية المطائمة التي يتغياها الانسمان ، أو غرضا يضحى في سبيله بالنفس والنفيس .

التموضع والخبر

لئن كانالفهوم الإنساني الإنسان، إنه إنسان بما هو موضوعي كلى ، يطلعه الحس الخارجي على موجودات موضوعية جزئية ، ويطلعه التعمّل على موجودات موضوعية كلية،متفاوتة في كليتها . وهذا دو إطار النهم الإنساني .

فإن الفهوم الإنسانى للفعل الإنسانى إنه انسانى بقدر موضوعيته أو موضعته . ففي هـذه الموضوعية أو الوضعة يقوم « الخير » بالفهوم الإنسانى •

وفى إطار هـذه الموضوعية يدرك الإنسان أن لـكل موجود موضوعى خيره الموضوعى الخاص به ، بما هو موجود موضوعى جزئى ، ويدرك أيضاً أن هناك خير موضوعى كلى ، مفارق المخير الجزئى ومستغرق له فى آن واحـد ، على نحو ما يفارق الموجود الموضوعى الـكلى ما يستغرقه من الموجودات الموضوعية الجزئية . وهـذا الخير الموضوعى بالمفهوم الإنسانى مستقل عن الذاتية والخير الذاتى ، وإلا لما كان موضوعياً .

وبذلك بختلف الخير بالمفهوم الإنساني الموضوعي عن الخير

بالفهوم البشرى أو الحيوى الذاتى اختلاقا حاسما •

فالخير الإنسانى هو الخير الموضوعي الموضوع ، بصرف النظر عن ذاتية النباس وعن فاعل الفعل الذى يسمى خيراً . أما الخير البشرى أو الحيوى فخير ذاتى ، أى خير الفاعل بما هو ذات .

فالموضوع أساسا فى المنهوم الإنسانى هو الغاية . وكما كان الموضوع أكثر موضوعية وكلية كان أخلق بأن يكون غاية . أما فى المفهوم البشرى،أى الحيوى فالموضوع وسيلة أساساً للذات .

وخير أى كائن جزئى أى موجود موضوعى جزئى هو ما يتم به وجوده لذاته . فخير الشجرة بالمفهوم الإنسانى ما يتم به حفظها ونماؤها أقصى وأرقى نماء ممكن من حيث هى شجرة . وخير الجسم الحى (فى حشرة أو حيوات برى أو سمكة أو طائر أو بشر) ما يتم به حفظه ونماؤه وارتقاء تكوينه من حيث هو جسم . وخير الكائن العاقل (أى من له إدراك موضوعى) ما يتم به حفظه ونماؤه وارتقاء تكوينه من حيث هو ما يتم به حفظه ونماؤه وارتقاء تكوينه من حيث هو كائن عاقل .

وفعل الخير الموضوعي فرع عن إدراك الفاعل لذلك الخير ، إدراكا يقترن في الفاعل الإنسان (أي الموضوعي النزوعو الإدراك) مِمَا أَسْمِيهِ ﴿ الْمُسِنُولِيَةِ عَنْ ﴾ مدركاته الموضوعية في مجال أفعاله الخارجية . ولا نزوع حقيقي إلى الموضوعية بغير ﴿ مسئوليه عن ﴾ تحقيق أقعى موضوعية ممكنة في الأفعال أو السلوك .

وغنى عن البيان أن « المسئولية عن » تختلف إختلافا حاسما عن «المسئولية أمام» . فالمسئولية «عن» لهنة على إنجاز الخيرالموضوعى، أى ماينبنى الموضوع على أتم وجه ممكن . وهي من معدن النزوع الوجداني وملازمة لة ، فهما كوجهي عملة واحدة . أما المسئولية « أمام » فهي خضوع لضغط مصدره سلطة خارجية ، من أي نوع كانت هذه السلطة .

ولا تختلف طبيعة المسئولية « أمام » سواء أكان الساوك إنقياداً لها أو خشية لها ، وعلى مضض . أما إذا حدث تقمص وجدانى لهذه السلطة ،فتتحول المسئولية «أمام» إلى مسئولية «عن» هذه الساطة نتيجة لتوحد المرء بها وإندماجه فيها وجدانيا ، فتصبح السلطة عندند هي « الموضوع » الذي يتلهف المرء على إنجاز الخير له في فعاله ، وتصبح الكائنات الأخرى وسائل لهذه الغاية .

ويحسن بنا أن نتذكر في هذا الموضع أن الإنسان حق الانسان هو من تقمصه الوجداني الأعظم لمبدأ الموضوعية المطلقة ، حتى لايغيب

ذلك عن أذهاننا ونحن نتعقب مسيرة الإنسان في فهم الخير . . .

فالذى يعنينا إذن هو المسئولية «عن» الموضوعية الطلقة دون سواها ، لاعن سلطة متمثلة في حزب أو شخص أو مذهب أو غير ذلك بما قد ننتمى إليه بمكم الوضع أو الموقع .

وبالتالى تكون المنولية عن خير الموضوع الجزئى ليست الغاية القصوى للانسان ، بل تكون «غاية » خاضعة وتابعة ومتوافقة مع المسئولية عن الموضوعية المطلقة ، التي هي الموضوع الحقيقي للموضوعية أو التموضع الانساني .

فالبرغوث كائن أى موضوع . والثعبان كائن أى موضوع ، والتعرب كائن أى موضوع ، والبكتريا كائن أى موضوع ، والآدمى كائن أى موضوع ، والبكتريا كائن أى موضوع ، والحركائن اى موضوع فهل تترتب موضوعيا على وجود هذه الموضوعات مسئولية إنسانية عنها على قدم الساواة ؟ وإن لزم التفاوت ، أى التقييم ، فما هو « المعيار الموضوعي المفارق المستفرق » لكل هذه الموضوعات ؟

مفروغ منه لدينا أن مبدأ المبادى، في المفهوم الانساني هو « الوضوعية المطلقة » . وبهذا المعيار تتفاوت الموضوعيا محضا .

فالموضوع أوالكائن أو الموجود المنحصر في ذاته أقصى إنحصار غداله القضور الذاتى خوال إقتراباً من الوضوعية (أى أقل بجاوزاً لذاته بما أن الموضوعية تجاوز الذات) من الكائن الذى يستم بالحس ، أى من الكائن الحي . والكائن الحي تتفاوت موضوعيته أو إقترابه من الوضوعية بتفاوت قدرات الحس والحركة لدبه ، فيرتفع النبات فوق الجماد ، ويرتفع الحيوان فوق النبات. وفي البشر نجد القدرة على الادراك الموضوعي الكلي عن طريق التعقل ، والقدرة على الادراك الموضوعي الجزئي عن طريق الادراك الموضوعي ، فالبشر يرتفع موضوعياً بهذا فوق سائر الحيوان . والانسان الحسى ، فالبشر يرتفع موضوعياً بهذا فوق سائر الحيوان . والانسان الموضوعات أو الكائنات ، بما هو متجاوز ذائيته أثم تجاوز عكن .

وبعبارة أخرى يكون « تعبير » الكائن (أو الموضوع أو الموجود) عن موضوعيته - بتجاوز ذاته ثم بتجاوز ذاتيته - هو معيار التفاضل - بالمفهوم الانساني - بين الموضوعات (أو الكائنات أو الموجودات) .

فهناك موضوع (أو موجود) منحصر في حد ذاته ، وهناك

موضوع ليس منحصراً في ذاته ، وغير المنحصر في ذاته متفاوت في تجاوزه ذاته . وبقــــدر نصيب الموضوعات (أو السكائنات) من الموضوعية تتفاضل فيا بينها بالمفهوم الانساني، أي بالمعيار الموضوعي، حتى ليكونن الفضل بالاطلاق ، للموضوعي بالاطلاق .

وبهذا المعيار عينه يتفاضل أفراد الناس، وتتفاضل الشعوب والجماعات بالمفهوم الانسانى. فالرقى والتخلف بالفهوم الانسانى هو هذا، وهو بطبيعة الحسال غير الرقى والتخلف الحضاربين، أو الاقتصاديين، أو العسكريين، أو التكنولوجيين.

وبهذا المعيار يكون الأثم موضوعية أحق بأن يكون غاية الفعل الانساني ، ويكون ماهو دونه أولى أن يكون - في نهاية المطاف _ وسيلة لتلك الغاية القصوى ، وإن كان غاية مرحلية _ أى ليس من حيث هو في ذاته .

وبهذا المعيار _ القائم عــــــلى المفهوم الانسانى الذى لامنطلق للانسان سواه _ يفعل الانسان الخير الموضوعى حين يجعل الأقل قيمة أداة أو وسيلة للأقيم موضوعياً . فيجعل النبات غاية موضوعية ، لكن لا في حد ذاته _ فيعنى به العناية التي يتم بها وجوده والارتقاء به من حيث هو نبات ، وفي سبيل ذلك يقتل الكائنات الضارة

به وهى مصدر آفات النبات، ولكنه يستخدم هذه الغاية المرحلية غلامة غاية موضوعية أرقى هى تغذية الحيوان والبشر . ويفعل بالحيوان مثل ذلك ، ويقتل من الحيوان ما يتهدد حياة البشر كالبراغيث والثما بين والعقارب وما اليها ، لأن البشر أرقى الكائنات الحية موضوعيا .

وفيها بين البشر أنفسهم يجعل الخير الموضوعي الكلى مقدماً على الخيرات الموضوعية الجزئية . فالأفراد كائنات جزئية ، والجنس البشرى كائن كلى ، فخير الكل مقدم على خير الأفراد موضوعيا ، أي إنسانيا (بالمفهوم الانساني) .

ولكن البشر والانسان ليسا متراد فين تماما . فالانسان هو البشر الموضوعي _ أو المتموضع _ النزوع والساوك وبذلك يكون _ بالمفهوم الانساني _ خير المرء بما هو كائن موضوعي مقدما على خيره بما هو كائن ذاتي . وإن لم يكن معني هذا إلغاءا لخيرالضروري لبقاء الجانب الحيوى ، فالمسألة كلها ترتيب أولويات ، لا إلغاء جانب لاستبقاء الجانب الآخر ... فتجعل ما يتم به وجوده الحيوى الذاتي وسيلة لاستمام وجوده الموضوعي .

ويحضرني في هذا الشأن موقف لأستهاذ مرموق من أسانذة

الفلسفة ، سمع منى فى اجتماع لجنة فنية لإصلاح التعليم أن موضوعية التفكير لابد أن تساوقها أيضا « موضعة » الفعل أو الساوك وإلا انعدمت الوحسدة التسكاملية للانسان ، ولم يصر إنسانا ، بل مسخا تام الموضوعية فى تفكيره ، ذاتيا تام الذاتية فى نوازعه وسلوكه . فقال لى بدهشة ، لعل تهذيبه هو الذى عاقها أن تكون استنكارا :

- ولكن السلوك ذاتى بالضرورة . وإلا فخبرنى كيف يمكن أن أكون موضوعيا في الحب . أو التجارة . أو الصداقة .. ؟

وإذا كان هذا تساؤل أستاذ هذا موضعه من العلم والغضل، فغيره إذن أحوج إلى توضيح لغز « موضعة » السلوك ، والأصل فيه هو الذاتية ... ولهذا قلنا في موضع سابق أن « الموضعة » تبدأ بانقلاب داخلي وجداني ، أو ما سميناه ولادة جديدة مد داخلية أيضا م تؤذن بميلاد « أوديسيوس الجديد »، الذي يبدأ بالشعور بغربته ، والضيق بها ، والحنين إلى موطنه الحقيقي « إيتكا » .

ولعل التناول التفصيلي لما تساءل عنه الأستاذ الفاضل ، يجلو ما أجملناه من حيث المبدأ .

ويسالونك عن الحب.

لامراء في أن الحب علاقة ذانية ، ولكن هذه الذانية يمكن أن « تتموضع » بدرجة مذهلة . كما يمكن أيضًا أن توغل في ذاتيتها الأصلية إلى غاية مذهلة أيضًا لمن يعتنقون الموضوعية .

حين أحبك، من المكن أن أحبك جدا اذاتك أنت لا اذاتى أنا ، فتكون أنت موضوع حبى بالمعنى الوضوعى ، فأوثر خيرك الموضوعى – بما أنت موضوع أو كائن أو موجود – على خيرى الذاتى ، أى بما أنا ذات . وممكن أيضا أن أحبك اذاتى أنا فأستخدم وجودك الموضوعى لما يوافق رغباتى الذاتية . وفى الحالة الأولى أنت غاية لى ، وفى الثانية أنت وسيلة أو أداة لى . وكلاها هوافقة المفهوم الانسانى ، والأخرى ذاتية، فهىغير موافقة المفهوم الانسانى ، بل المفهوم البشرى ، الذى تشترك في سلوكيته سائر صنوف الحيوان .

بل إن حب الأم — وهو غريزة ممعنة في أصلها الذاتي _ يمكن أن يكون بهذه الرؤية أو تلك . فمن الأمهات من تستوعب ابنها

وتفرط فى تدليله ، وتستديم اعتماده عليها لتطيل ملازمته الطفلية لها واستمتاعها باستمداده مقومات حياته منها ، ولو فسدت بذلك حياته كموجود مستقل بذاته ، وتشوه تكوينه النفسى ، والتوت أموره واضطربت مسالحكه فى الحياة . وتلك أم حبها ذاتى محض ، لا يتنق والرؤية أو المفهوم الانساني الموضوعي .

ولكن من الأمهات أيضا من تحب إبها له هو ، لا لها هى ، فتدنعه دفعا إلى كل مايستم به وجوده الموضوعي السنقل برؤيته وبصيرته الموضوعية ، لأنها جعلته « موضوع » حبها الموضوعي ، لا «أداة » حبها الذاتي ، فهي تعلم أن خير الوالدين بالمني الانساني الموضوعي حمن الموضوعي وكذلك خير الاسائدة بالمعني الانساني الموضوعي حمن يعملون على استغناء أبنائهم (أو طلبتهم) عنهم على أحسن وجه باستمام وجودهم الموضوعي ،

وقد وعي التأريخ وما هو بخيال ولامن أساطير الأولين ! ... سيرة أمهات كن متسوضعات في حب أبنائهن إلى غاية مذهلة من من الموضوعية ، وفي ظروف كانت ترخص لهن في ماهونقيض ذلك عاماً .

أسماء بنتأبي بكر، وقد نيفت على المائة سنة وكف بصر هاولم بيق لها من دنياها إلا ابنها الذي جاوز السبمين ، « عبد الله بن الزبير »: التوى بنو أمية بالعدل في حكمهم ، وجنحوا إلى الجور ، ونكلوا _ شأن الطفاة _ بكل من عارض فسادهم واستبدادهم ، فانبرى لهم في الحجاز عبدالله بن الزبير . أيدته أمه أسماء وحفزته على ذلك حفزا. وكان مصرع حفيد النبي و الحسين بن على » في كربلاء ، ماثلا مثولا داميا أمام السكافة . ولم تدفع أسماء ابها إلى الثورة طلباً للجاه والسلطان ، بل انتصارا للمقيدة ونهوضا بما تأمر به المؤمن من تقويم المنكر ، وهو واجب « موضوعي » على الأكفاء من تقويم المنكر ، وهو واجب « موضوعي » على الأكفاء العراق وينتزعه من بني أمية استنقاذاً لأهله ، ولكنه خذل ، واحتز الأمويون رأسه . فلم بنت ذلك في عزم أسماء التي نيفت على المأثة وكف بصرها ، ومضت تحث إنها الأكبر عبدالله ألا يهن ولا يتراجع عما يمتقد أنه الحق ولو ماث في سبيله مثل أخيه .

وحوصر عبد الله في مكة . حاصره الحجاج بن يوسف ، وضرب مكة والكعية نفسها بالمنجنيق وهي مدافع ذلك الزمان . وبدأ الناس ينفضون عنه ، حتى ذوو القربي منهم ، فبقى في نفر قليل وليس لديه إلا صبر ساعة . فبعث إليه القوم يمنونه الأماني إذا هو استسلم وبايع للخليفة الأموى .

ودخل عبد الله على أمه الشيخة الطاعنة الكفيفة ، يسألها الرأى فلم تتردد لحظة واحدة وقالت له :

- أنت أعلم بنفسك ياولدى!... إن كنت تعلم أنك على حق، فامض له ، فقد قتل عليه أصحابك... وإن كنت إنما أردت الدنيا فبئس العبد أنت : أهلكت نفسك ومن معك ... وإن قلت يا بنى: كنت على حق فلما وهن أصحابى ضعفت ، فهذا ليس فعل الأحرار ولا أهل الدين . لماذا خلودك في الدنيا ؟ القتل أحسن !

فنال: إنما أخشى ان يمثلوا بجثني ا

فقالت قولتها المشهورة: لايضير الشاة سلخها بعد ذبخها! وهكذا سدت في وجهه أبواب المعاذير ، دفعته إلى الموت المحقق دفعا. فأى حب أمومة هذا؟

أشد الحب بالمفهوم الإنساني هو! فقد أحبته بما هو إنسان ذو مبدأ موضوعي ، لا بما هو جثمان يستوى فيه مع الشاة والبعير! فهو إذن حب نابع من إنسان موضوعي المنزع إلى أقصى حد، ولو كانت في هذه السيدة المعجوز الكرفيفية ، التي لم يبق لها من دنياها إلا هذا الإبن ، شائبة من ذاتية لترددت بيسين ذاتيتها وموضوعيتها ، بل لكانت خليقة أن تجزع وتجتهد في إثنائه عن

القتال ، وحضه على إعطاء الدنية من نفسه حرصا على الحياة ، بغض النطر عن « مستوى » هذه الحياة ، شأن من هم « أحرص الناس على حياة » .

لقد أحبته حبا موضوعياً ، على مستوى وجوده الموضوعى ، لاعلى مستوى وجوده الحيوى. وخير الكائن ما تم به موضوعية . وخير ما تتم به موضوعية الحر التق الأبى أن يناضل الجور والطغيان أو يموت دون ذلك . وإلا ناقض بساوكه الذاتى وجوده للوضوعى ، الذى هو به إنسان .

أو ليست أسماء أما ؟ إنها بهذا الحب حجة على كل أم ذاتية الحب لأبنائها ،وحجة على كل من ينكر، أويتساءل كالمنكر ، ما هي « موضعة » أو موضوعية الحب ، وكيف عساها تكون .

تكون هكذا . . !

ونقيض هذه الأم هي التي تحثه على منافعه الذانيه بكل الوسائل، وتفرح به معتديا وباغيا متبذلا مختلسا متمرغا في شهواته . فجها المغرق في الذاتية يدعم ذاتيته ويباعد ببعه وبين وجوده الموضوعي - إي إنسانيته - من كل سبيل.

والحجب ينصر حبيبه ويناصره؟

« أنصر أخالة ظالما ومظلوما » . ولكن الرؤية الموضوعية تملى سلوكا مناقضا للرؤية الذاتية وسلوكها في هذا النصر . فالسلوك الموضوعي أو المتموضع — في نصر أخيك الظالم أن تكفه عن الظلم وترده إلى الموضوعية التي هي قوام وجوده كإنسان . والسلوك الذاتي ، على العكس من ذلك تماماً ، يشد أزر الحبيب الظالم فى ظلمه ، ويباعد يدنه وبين الموضوعية ، أي يينه وبين وجوده كانسان . وأمثلة هذا متنشية حولنا في كل مكان .

وليس حب الأخ أو الابن أو الصاحب أو المعشوق هو الذي تمكن فيه « الموضعة » فحسب ، فيكون ساوك الحب المتموضع على طرف النقيض من ساوك الحب المغرق في الذاتية ، بل إن حب النفس أو حب الذات يكون متموضعاً أيضاً ، فيكون على طرف النقيض من حب الذات الذاتي !

فالمول فى جبيع الأحوال على « الرؤية » . فن يرى نفسه ذاتا ذاتية وكنى — أى يرى نفسه بشراً فحسب — يكون حبه لذاته حب محاباة وتزيين للملذات والمنافع الذاتية . ولكل ما يستم به وجوده الذاتى الذى كل غايته ذاته ، وكل ما عداما وسائل لما .

أما من رأى نفسه ذاتا موضوعية المنزع - أى ذاتا إنسانية تتجاوز ذاتها بسلوكها معبرة به عن موضوعيتها - كانت شدة حبه لذاته الموضوعية دافعة إلى تسقط تقصيراتها في مضار الموضوعية فيلوم نفسه أشد اللوم ، ويحفزها على استدراك ما فرط منها . وينصب « نقده الذاتى » لا على تقصيره في حق ذاتيته وفشله في تحصيل المغانم الذاتية ، بل على تقصيره في تجاوز ذاتيته و « التعبير » بسلوكه عن موضوعيته التي هي قوام وجوده كانسان .

فب النفس أو حب الحياة لفظ واحد ، ولكن بمدلولين متناقضين تماما . ودن هنا جاءت لمحة أبى الطيب :

أرى كلنا يرجو الحياة لنفسه

حریصا علیها مستهاما بها صبّـا

فحب الجبان النفس أورثه البقا

وحب الشجاع النفس أورثه الحربا!

وثق بأن الحريص على موضوعيته ، الذى يلوم نفسه على التقصير فيها ، هو المرء الذى يحترم ذاته ، لأن « رؤيته » لها فى أكبل صورة للانسان ، أما من لا يرى نفسه إلا فى الصورة البشرية الذاتية فهو

يحتقرها ويحقرها . وشتان حب الاكبار وحب الازدراء والمهانة والتصنير !

فن رؤيته لمن محبهم رؤية إكبار بحرص على كالهم الموضوعي، ولا يملي لهم فيما يدابر هذه الموضوعية ويغض منها.

وهكذا تحدد الوضوعية الفهوم الإنساني للخير، وتكون معياره الذي لا يخطىء.

ولون آخر من ألوان الحب، هو الرحمة أو الصدقة :

سمعت ذات مرة برجل تفشت له سمعة بالصالح والولاية والكرامات . ومما روى عن كراماته الصالحة أن أبناء أتباعه ومريديه كانوا يقصدونه قبل الامتحانات المدرسية والجامعية ومعهم كتمهم المقررة ، فيتمتم الرجل الصالح بأدعية ، ثم يفتح كل كتاب حيثما اتفق في عدة مواضع ويثني صفحاتها ، ويقول للفتي أو الفتاة :

— من هذه المواضع سيكون الامتحان!

وبصرف النظر طبعاً عن مدى قدرة هذا الرجل على معرفة أسئلة الامتحان ، ومع التسلم - جدلا - بأنه يغرفها ، فأى خير

بالمفهوم الإنسانى — أى أى خير موضوعى — فى أن يفشى الطالب سر الامتحان ، كأنما مجور الغش وتجور السرقة فى صورة صدقة ؟ وإنما هو الحرص على إسداء المنفعة الذاتية فى صورة منحطة إلى شخص ما ، بما ينفع الوجود الذاتى لهذا الشخص ، ويعطل كل اتجاه فيه إلى الموضوعية، أى يعطل إنسانيته ويسف بها !

فالحب على أصله الذاتى - يتموضع حين يعبر عن نفسه من خلال العمل على أن يغدو المحبوب إنساناً أكل إنسانية ، أى إنسانا أفضل بالفهوم الإنسانى للفضل، اى من حيث هو موضوعى، قبل العمل على جعله بشراً أفضل من حيث هو كأن ذاتى كل همه غذاء وكساء ورفاهية ونجاح وشهرة ومنصب ، وما إلى ذلك .

فين يكون حبك معبراً عن نفسه باستهام بشرية المحبوب ، يكون حبك له من حيث هو بشر ، لا من حيث هو إنسان . والوضع الإنساني — في للفهوم الإنساني للانسان — أن تكون بشريته وسيلة أو أداة لإنسانية ، بحيث يتجاوز ذاتيته متموضعاً باستبرار . وأما الحب بمعنى استخدام المحبوب لقضاء لبانة ، فلا يستحق اسم الحب إلا على سبيل التساهل المفرط فى التعبير اللغوى .

وبذلك يتفاضل الحب البشرى والحب الإنسانى فى ضربين من الحب مختلفين جداً ، ومتفاوتين جداً ، وإن كان اللبس اللفظى يدرجهما تحت اسم واحد هو الحب . ولكن كيفا يكون المحب يكون حبه . إن كان إنسانا فحبه موضوعى أو متموضع ، وإن كان بشراً فحبه ذاتى محض .

فالأمر إذن في الحب مطابق للمبدأ العام ، وهو « التعبير » مِنزوعك وفعالك عن الموضوعية قدر إمكانك ، وقدر ما يسمح عجال النعل بذلك ، وغاية الموضوعية في الحب هي تحقيق أقصى كال موضوعي لموضوع حبك ، أو الموضوع الذي تتجه إليه فعالك ، سواء أكان هذا الموضوع شخصاً ، أو شيئا ، أو جماعة صغيرة أو كبيرة .

فليست هناك إذن تمطية مقفلة فى السلوك الإنسانى، أى الموضوعى أو المتموضع . فكل موقف له ظروفه ومعاركه الباطنة والظاهرة . والمعول فى جميع هذه الأحوال على الصدق مع النفس، أو الأمانة ،

عيث لا تتلس المعاذير لنكوس أو تقصير أو تقاعس، ولا تعمد إلى حيل تبرير الذات . ولا تاموس هنا للاباحة أو الحظر . وإنما هو أقصى تحقيق بمكن — بأمانة — للذات بما هي متقمصة للموضوعية الطلقة وجدانيا .

وباختلاف المجالات يختلف « التعبير » . ولذا يختلف التعبير عن الموضوع الواحد بالموسيق ، عن التعبير عنه بالقول ، أو بتمثال الطين ، أو بمثال الرخام ، أو الرسم . وبذلك تختلف شفافية التمبير عن معناه أو موضوعه باختلاف المجالات أو الوسائل . والمعول في جميع المواقف ، وقى جميع المجالات ، على بذل أقصى الاستطاعة ، والحرص على ذلك بكل أمانة .

ويسالونك أيضا

وتد تتملك الحيرة أحداً — ولا حياء في العلم — فيمأل :

- وما القول فى الجنس، وهو ذلك النزوع الذاتى العارم، وسلوكه ذاتى حمّا، فكيف ينقلب موضوعيا، أو كيف يتموضع كثيراً أو قليلا؟

وثمة بالقطع نظرة أو « رؤية » شائعة إلى الجنس، إنه وظيفة حيوية كالأكل، والهضم، والتنفس، وإفرازات الجسم المختلفة، التي يشترك فيها الآدميون مع سائر الملكة الحيوانية.

ومصدر دهشة صاحب التساؤل ، أو حيرته ، أن الوظائف الحيوية فطرية في التكوين ، ولا حيلة في مظاهر سلوكها إلا بالترويض، وهو بعد هذا ترويض محدود الدى والنطاق، وعلى سبيل «التكيف» مع القهر الاجتماعي والتشريعي وما إلى ذلك من السلطات الخارجية.

والرؤية الإنسانيه ، بالمفهوم الإنسانى للانسان ، فيما يتصل بكل الوظائف الحيوية ، ليست استثناء من المبدأ العام للساوك بالمفهوم الإنساني: أن السلوك « تعبير » قدر المستطاع عن الانجاه صوب الموضوعية المطلقة ، ما وجد إلى ذلك سبيلا .

فإن المدمت فرص الإمكان والاستطاعة وسدت منافذ السبل أمام هذا التعبير ، فلا حيلة ، ولا جناح على امرى فيالاحيلة لهفيه.

التنفس مثلا لابد منه ، ولا يسمح بالتعبير عن الموضوعية . ولكن هناك مجالا للموضوعية حينا يتعلق الأمر باستهلاك

الهواءاللازم للتنفس فى مكانمغلق، بالإفراط فى التدخين.أو يتعلق الأمر بتلويث هذا الهواء بافرازات الزكام .

لابد لك من التنفس، لامحالة فى هذا . ولكن هناك مجالا للموضوعية حين تحسب حساب ضرورة التنفس السليم لسواك . وإلا كنت ذاتياً مفرقا فى الذاتية .

والأمر فى الطعام أوضح من ذلك وأيسر . فين يعز القوت تكون الذانية مركبا إلى الاستثنار بما تيسر منه دون سائر الناس. أما الموضوعى فيشعر أن « من كانت بأخيه حاجة وأغلق أحشاء دونه فهو قاتل نفس! » .

وفرقى بين المنهوم الذى همه الإفراط فى الطعام والشراب، (م ١١ -- نهوم)

وبين المتغفف الذي يأكل ليميش ولا يغيش ليأكل ، فالطفام عنده ضرورة ووسيلة وليس الغاية . وفرق بين المستأثر بالشبع وشط الجياع ، وبين من « يؤتى الطعام — على حبه — بتها ومسكينا وابن السبيل » .

فنحن فى حالتى التنفس والأكل إزاء « وظيئة حيوية » يمكن ألا يتحصر سلوكها فى الذائية ، بل يترفع عن المستوى الحيوى الجزئى المستهلك غير المبالى، ليكون - قدر الإمكان - « تعبيراً » عنشى، آخر ، هو معنى الموضوعية .

والأمر فى شأن الجنس - وهو وظيفة حيوية - أبين أيضاً من أمر التنفس والأكل . لأنه أقل منهما ضرورة لبقاء الفرد، وإن كان ضرورياً لبقاء النوع .

فالجنس علاقة شخص بآخر ، لا بمادة أو موضوع غير إنسانى ، فما أحرى الجنس إذن — بالمفهوم الإنسانى لا الحيوى المحض — أن يجد سلوكه مجال « التعبير » ذا سعة عن « معنى » موضوعى مفارق للفعل الجنسى الحيوى فى حد ذاته .

أجل. « التعبير » هنا قد لا يكون مفرط الشفافية ، فهو من

خلال « خامة » من صميم الذاتية الحسية ، وانكان المول على دلالة التعبير لا على « الخامة » التي لا بديل لما في هذا الجال .

وفرق ضخم بين من يكلوبي الجنس لديه وظينة حيوبة تؤدى الذاتها ، وتحصورة فى إشباع ذاتها ، ولا مدلول لها يتجاوز إشباع رغبة وقتية ، ولا فرق بينها وبين وظائف الإفرازات الحيوية الأخرى، فهو بها على مستوى الحيوان ، وبين من يعبر بسلوكه فى هذا الشأن أقصى تعبير ممكن عن تجاوزه لذاتيته .

وليس معنى هذا أن الفعل تخلص من ذاتيته من حيثهو فعل، بل معناه أن الذاتية ليست وحدها الموجودة ، وإنما هى الجذر الفائر فى الطين لنبات بائق أو زهر مونق، أو هى الأساس المدفون فى باطن الأرض لبنيان مشرق الجمال. فالفعل هنا تعبير لا عن رغبة المرء من حيث هى ، بل عن إحساسه الموضوعي العميق الصادق بالذات الأخرى لذاتها ، بحيث يجتمع فى الفعل بالمعنى الإنساني أقصى ما يمكن من تجاوز الذاتية والاتجاه الأمين نحو الموضوعية من حيث هى متمثلة فى الإنان الآخر.

فهذا الفعل إذن يمكن أن يرقى فيكون تعبيراً إنسانيا عن عاطفة متجاوزة للذاتية ، مانحة للذات لا مستهلكة مستوعبة فحسب . ظلآخر هنا غاية أكثر منه وسيلة ، وقد ينحط هذا الفعل فيكون عجرد وظيفة عضوية ، كما هو الحال لدى الحيوان .

وحين يكون الفعل « تبيراً » إنسانياً عن احترام موضوعية موضوعه ، يأبى أن يتوسل بالغش أو الخداع أو الاستغلال ، فلا يسمى باسم الحب ما يعلم بأمانة أنه ليس حبا ، وإنما هو رغبة استملاكية كالأكل والشرب .

وهكذا تتفاوت المراتب في هذا الصدد تفاوتاً كبيراً بين التعبير الإنساني ، والرغبة البشرية ، والوظيفة العضوية . وذلك لتفاوت « الرؤية » ، أو العين التي ينظر بهاكل من طرفي العلاقة إلى الآخر: أهو غاية في ذاته لها الرعاية والتقدير ، أم هو أداة ، بل فريسة .

وشتان العلاقة الجنسية الاستهلاكية ، وعلاقة من قبيل ما يعبر عنه ان جريج :

أعانقها والنفس بعد مشوقة إليها. وهل بعدالعناق تدان ؟ وألتم فاهاكى تذوب صبابتى ، فيشتد ما ألتى من الهيمان! كأن فؤادى ليس بشغى غليله سوىأن يرى الروحين يمتزجان!

امزاج أرواح يعبر عنه الجسد، مقراً بقصوره الذي لاحيلة له فيه .

والأمرفي هذا المجال - شأن كل مجال تتفاوت فيه الاستعدادات الوجدانية - مسألة ملكة أو ذوق فطرى : إما أن يوجد، أو يكون معدوما . وكل حديث عنه كالحديث عن المشاعر كلها، لا يعرف إلا من جرب مثله وعاذاه ، ولا يعرف الشوق إلا من يكابده .

وائن كانت الغريزة في الجنس لا تنغث ذاتية في جميع الأحوال، إلا أنها مصحوبة - في المفهوم الإنساني - بجهد مستميت لتجاوز الناتية ، والتعبير عن ذلك التجاوز . جهد مستميت محدود النمرة ظاهرياً لا يحقق غايته أبداً . ولكن هذا الحد الظاهري بفرضه بجال الغريزة نفسه ، والحال أشبه ما يكون بنضال المثال كي بجعل الرخام معبراً عن الحياة نابضاً بها ، يكاد ينطق ويتحرك . وليس قصور المثال في النهاية عن النبض والنطق لقصور في اجتهاد المثال ، بل لقصور في مادة النثال ، فل يقدح قصور المجال في اتجاه النزوع واستماتة المسعى فيه . وتجاوز الذاتية نزوع قبل كل شيء، لأنه تقمص وجداني للآخر ، يحاول الفعل أن يحققه على مستراه ، وإلا كان سفاداً حيه انها .

إن تمام الإنسانية فى أى مجال بهام العمل على كال وجود الموضوع - وهو الطرف الآخر - على أرقى مستويات هذا الوجود، قدر المستطاع . فالجنس هنا لا بكون إنسانيا إلا من حيث هو جزء أو تميير خزئى عن علاقة إنسانية شاملة لجنوانب الشخصية من جميع وجوهها بين إنسانين . وإلا خلا الجنس من الإنسانية ، خلوه من التميير - في مستواء - عن الموضوعية .

ولا يمكن الكلام عن الجنس بدون المكلام عن مؤسسة الزواج، وهي - ككثير غيرها من المؤسسات-ذات إطار تحدده السلطات المختصة، وهي سلطات انتشريع أو العرف أو الدين، أو ثلاثتهامها. ولكن الموضوعية أو لتموضع « نزوع » و « سلوك » و «انجام » . وذلك بمكن داخل أي إطار، والمعول في ذلك على صدق النزوع وأمانة الانجام، في حدود المباحات التي هي مجال الغمل الخارجي ... فلا مناص من الإطارات التي هي مجالات جميع الأفعال على اختلافها تقريباً، مادام الإنسان فرداً بالضرورة في مجتمع ويشة وزمان ومكان ومناخ تشريعي ، وعرفي وعقائدي ، وهو يمارس موضوعية -التي ومناخ تشريعي ، وعرفي وعقائدي ، وهو يمارس موضوعية -التي هي لباب الإنسانية مداخل هذه الإطارات والمجالات بالفرورة ، أقصى ممارسة ممكنة ، صادرة عن تقمصه الوجد الي للوضوعية المعلقة .

فالموضوعية يمكن أن تقوم ﴿ بتكبيف ﴾ العمل من داخل هذه الإطارات والمؤسسات ، وليس من الحتم أن يصطدم الإنسان ما أو يحاول تقويضها بعمل فردي أو دعوة جماعية .

فالمعول على ما تقتضيه الموضوعية من صاحبها وفقاً للمجال، وعلى طبيعة تكوينه وقدراته ، وعلى الظروف المحيطة، وعلى مدى استعداده .

والتكسب أيضا

والأمر فى المهن والحرف التكسبية ، كالتجارة والطب والمحاماة والحدادة والسباكة والهندسة وما شئت من المهن والحرف ، لا يخرج عن المبدأ العام السلوك الإنسائي بالمفهوم الانساني ، وبلا اختلاف .

ونبدأ بالتجارة ، لأن الأمر فيها قد يكون أدعى للالتباس في أذهان الناس — ولو كانوا من المشهورين بالم والغضل — لأن مفهوم التاجر عند الأكثرين : من يقوم بتوزيع سلعة — أى سلعة كانت — لالغاية إلا الحصول على أكبر ربح ممكن في أسرع وقت وبأقل جهد ومن أقصر طريق .

ولوكان هذا صحيحاً – على إطلاقه – لكان أشد الاقبال على تجارة المخدرات وتجارة الأعراض والملذات.

وقد نسلم جدلا بأن المانع الوحيد من ذلك هو سطوة القانون، وسلطان العرف، أو الشريعة. وأن الاستعداد النفسي للخروج على هذه الموانع والروادع لايتوفر لكل شخص.

ولكن يبقى بعد ذلك أن المنفمة المادية الذاتية الحمض هيأساس

التجارة وهدفها الأقصى ، بل الأوحد ، ذلك الأساس الذي يحاول أن ينظمه القانون ، ليحمى مصالح الجماعة .

ولكن التاجر يمكن أيضاً — فى هذا المجال الذاتى — أن عكون إنساناً ، أى يتموضع فى سلوكه التجارى ، ويكون فى تجارته متجاوزاً — قدر المستطاع — لذاتيته .

والموضوعية ، أى تجاوز الذاتية ، ليست بالضرورة إلغاء الذاتية إلغاء تاما . بل يكفى « تكييف » أدائها ، بحيث تتوافق وسائلها غاية ما يمكن من التوافق مع « أقصى كمال ممكن للآخرين » الذى هو موضوع التقمص الوجدانى ، بدرجة أو بأخرى ، ذلك التقمص الذى بانعدامه ينعدم تجاوز الذاتية ، ويغدو الفعل بذلك التقمص معبرا عن الموضوعية مع بقائه ذاتياً أضأل ذاتية عمكنة .

وأول عنصر في تجاوز الذاتية فىالتجارة — مع تحقق طبيعتها القائمة على التكسب — أن يختار التاجر سلمة تساعد على استمام وجود العميل،أو المشترى، لا سلمة يضار بها هذا الوجود. وشتان سلمة نافعة أقصى نفع بمكن للناس، وسلمة ضارة أوهزيلة النفع. وشتان سلمة جيدة وسلمة هابطة يروجها صاحبها بالتمويه والاعلان الخادع. وشتان تاجر يطلع العميل على عيوب السلمة وتاجر يفعل

عكب ذلك على خط مستقيم ، وشتان تاجر يختار سلعة سواد الناس بحاحة إليها في ضرورات معاشهم ، وإن كانت قليلة الربح و وتاجر يختار مالا يسد حاجة حقيقية ، وإنما هو من الزخارف التي تستهوى القلة الميسورة ، لأن الربح فيها جسيم ، أو فاحش . وشتان من كل همه أن يستغلك للحصول على مافى يدك بشيء لاينفعك وإن أرضى هوى في نفسك عارضاً ، لأ نك له صيد وفريسة ، وتاجر يفكر في خيرك الموضوعي حين يختار السلعة ، وحين محدد الثمن بلا مغالاة ، مع تأمين ربح عادل لنفسه . وشتان تجارة الترفيه الماجن وتجارة الثقافة والدواء .

التاجر الذي يتحرى خير الناس الموضوعي في اختيار تجارته ، وتحديد ربحه ، حتى لايستغل حاجبهم ، ولا يشتي عليهم ، يحول حرفته إلى رسالة ، فلات كون تجارته وسيلة اقتناص ذاتى ، بلوسيلة خير عام ، وضوعى ، ويكون هذا التاجر بذلك متموضاً لتجاوزه في تجارته ذاتيته ، في إطار الطبيعة الذاتية الأصلية التجارة .

وهذا هو « تكييف » الفعل فى إنجاء الموضوعية ، أو موضعة الساوك.

ولست أقول أن هذا الناجر المتموضع هو النمط الشائع ،

بل أقول أن موضعة التجارة ممكنة لمن شاء أن يتموضع .

* * *

وإذا كان هذا هو الشأن في التجارة ، بحيث يمكن أن تكون رسالة ، لا مجرد حرفة ذاتية نفعية . فكذلك من باب أولى مهنة كالطب ، الأصل فيها أنها رسالة ، إلا أنها — بالساوك الذاتي المفرط في الذاتية ، أو الذي للذاتية فيه للاعتبار الأول — تحولت في كثير من الأحيان إلى حرفة يكاد يختفي فيها عنصر الاهتام بالموضوع — وهو المريض — إلا من حيث هو وسيلة للكسب ، وللابتزاز أحيانا ...

وليست المحاماة بدعاً في هذا ، فهى بالسلوك الذاتى حرفة تستغل مآزق الناس للدنية أو الجنائية . ولكنها حين تتجاوز الذاتية تندو رسالة بجدة وصدق وعدل ، لا استماتة في إلباس الباطل ثوب الجلق ، وإلباس الحق ثوب الباطل!

وليس تجاوز الذاتية إلى الأمانة الموضوعية مستحيلا في هذا النوع من النشاط المهنى المخامين من يصدق موكليه، ويصدق القاضى وكأنه قاض، ولا يقبل الدفاع عن قضية إلا وهو مؤمن بأن العدل في صف صاحبها . وإن أصر صاحبها على توكيله

إشترط ألا يلتوى بالحقيقة في دفاعٍه، ويركزه على الظروف المحففة إن وجدت، أو يفوض الرأى للحكة. لأنه لم يتجاوز ذاتيته إلى ذاتية موكله ليناصره بالحق والباطل على السواء، بل تجاوز ذاتيته تجاوزاً موضوعياً إلى مبدأ العدالة، وهو موضوعي كلى. وبذلك تغدو المحاماة رسالة موضوعية لا حرفة ذاتية وتعاونا على الاثم والعدوان.

وليرجع من شاء إلى سيرة المحامين « سعد زغلول » ، و «محد على جناح»، و «ابراهام لنكولن»، و «موهانداس غندى»، على سبيل المثال لا الحصر ... ممن كانت المحاماة عندهم « رسالة».

وليفتح عينيه من شاء ، ليرى نفراً على النقيض ، يؤلفون ويخرجون تمثيليات للنمويه والتزوير ، ويحفظون الشهود فيها ما يقولون ، ويعمدون للرشوة هنا وهناك ، لكسب قضية يبرأ فيها عجرم ، ويفلت من العقاب الحتال والمفتال .

وفى كل صناعة بعد ذلك ، سواء صناعة السيارة أو الطيارة أو الحذاء ، أو إصلاح آلة ، أو صنبور ماء أو ما شئت . . . لا يختلف الأمر عن هذا : إما تحاوز للذائية فى القيام بالعمل ، يجمل أقصى خير مستطاع للموضوع — أى إجادته واتقانه — هو الغاية ، لا مجر د الكسب المادى الذاتى مع إدعاء الجودة ولا جودة . وإما إغراق فى الذاتية بحول الحرفة إلى إستغلال فاحش واحتيال .

وفى جميع الأحوال يبدو « شرف المهنة » فى كل الأعمال التكسبية رامياً إلى تحقيق الموضوعية ، أى أقصى خير للموضوع ، بالاتقان المخلص وفق الأصول الفنية لكل صناعة .

وبهذا يغدوكل عمل — مهماكان تكسبياً — رسالة موضوعية، أى رسالة إنسانية ، لأن الانسان حق الانسان هو الموصوعي .

وبهذه الرؤية الإنسانية للعمل يغنم كل متكسب بعمله - مهما بدا هينا - شيئاً يتجاوز الكسب المادى ، هو الوعى بقيمة ما يعمل لأن القيمة علاقة بين الفعل الجزئى وبين مبدأ موضوعى كلى أعلى من مستوى الفعل الجرئى ، مستغرق ومفارق له فى آن واحد . فهو الشعور بالارتقاء من مرتبة طالب المنفعة إلى مرتبة مسديها ، ومن مرتبة المسخر الذى كل همه الا جر ، إلى مرتبة من يصنع للناس الخير لذات الخير ...

الناس والقوالب

الناس لا يعيشون فرادى ، بل هم أعضاء فى إطارات جماعية ، أو قوالب ، لها روحها ، وأحكامها ، وقيودها ، وأوضاعها .

وأصغر القوالب الأسرة بمعناها الفسيق ، ثم الأسرة بمعناها الأوسع كالبطن أو العشيرة وما إلى ذلك من أشكال صلة الرحم . والاقلم ، ثم الوطن ، يشمل كل منهما مجموع الأسرات في حدود من الأرض معينة . وللال أو للذاهب الدينية تستوعب الأسرات ، والأوطان بأسرها أحياناً ، كما تستوعب الأفراد بما هم فرادى في أحدوال نادرة ، كأن يعتنق الفرد ديانة أو ملة غير التي تدين بها أسرته ، أو معظم بني وطنه .

وهناك قوالب لا تستوعب الأسرات أساسا ، بل الأفراد : كالمذاهب السياسية ، إما فى صورة أحزاب داخل الوطن الواحد ، أو فى صورة مذاهب عالمية ، وكالمذاهب الغنية والفكرية ، التى قد تسمى « مدارس » ، وما إلى هذا القبيل ، فى عالم رقت فيه القوالب الاقايمية والأسرية بحكم انتشار التعلم ووسائل التوصيل المصرية .

وهِمَاكُ َ رَكِدُلِكَ قُوالِبِ النَّقَابَاتِ المَهْنِيَّةِ وَالْحَرَفَيَّةِ ، أَوِ الرَّوَابِطُ ، ومَا إِلَى ذَلَكَ مَا لَا سَبْيِلِ إِلَى حَصْرِهِ .

وجملة القول في همذه كلما إنها قوالب ، تضم كيانات ذانية متفاوتة في نظافاتها وتماسكها الداخلي ، أو قوة جاذبيتها ، يوجد المرء فيها بحكم الواقع أو الموقع للمراء فيها بحكم الواقع أو الموقع للمراء فيها بحكم الواقع أو الموقة للم المعتناق المستقل ، كما هو الحال في المذهب السياسي أو الفكري أو الغني ...

ولا شك في أن هناك فرقا بين القوالب الواقعية والقوالب الاعتناقية . ففي الحالة الأولى يكون التقولب أو التقوقع بحكم الوضع، أشبه ما يكون القصور الذاتي . وفي الحالة الأخرى حالة الاعتناق يكون التقولب أو التقوقع بحكم تقمص وجداني ، يندمج بواسطته المرء وجدانيا في المذهب أو الحزب أو الفئة (ولو كانت عصابة سطو ا) بحيث يرى بعينيها ، ويفكر بمنطقها ، ويحس باحساسها ، يعادى من يعاديم ويصادق من يصادقها .

وهذا ضرب من « توسيع الذاتية » بحيث تتحول من ذاتية فردية إلى ذاتية جماعية أو « فئوية » ، كأنها أخطبوط له ألف ألف ذراع ، وألف ألف قدم ، ورأس واحد ، وقلب واحد . . فهو كيان ذاتىغير فردى، تجاوز الفردية فى وجوده، ولم يتجاوز الذاتية فى نزوعه وسلوكه .

وسواء كان الانغلاق أو التقولب بحكم الموقع أو الوضع، أو محكم الاعتناق أو التقمص الوجداني، فسلوك الفرد فيه من حيث هو منغلق أو متقولب سلوك القطيع، وتوازعه نوازع القطيع، وتلك كلها ذاتيات لا موضوعية كلية فيها.

وهل أنا إلا من غزية ؟ إن غوت

غويت! وإن ترشد غزية أرشد!

وما من اصرى والا وهو بحكم وضعه أوموقعه فى إطارات أو قوالب فئوية ، وقد يكون بحكم اعتناقه أو تقمصه الوجدانى (بدرجات متفاوتة) فى إطارات أو قوالب فئوية أخرى ، ذات طابع مذهبى أو ايديولوجى . ولكن هذا « الموقع » فى إطارات أو قوالب ذاتية لا يقفل الباب فى وجه تجاوز تلك الذاتيات عن طريق التموضع ، أو التقمص الوجدانى للموضوعية المطلقة نفسها (لالموضوع معين فى حد ذاته) تقمصا أقوى من كل إنهاءاته الفئوية .

حيث « صفته » ، ممثلا لأقمى موضوعية كلية يتصورها المرء في هذا الحجال .

* * *

ونبدأ بالشكل الأبسط والأعم للقوالب الفئوية، وهو الأسرة. وهو قالب لاحيلة لك في اختياره، فهو مفروض عليك منذ ولادتك كما هو. فالمرء يولد لاسرة معينة لا يختارها، ويعيش ظروفها البيولوجية والسيكولوجية والاقتصادية والعرفية وما إلى ذلك كله. ولا يمكن لامرىء — اللهم إلا من ربى على سبيل الاستثناء في ملجأ للأيتام أو اللقطاء — ألا تكون له أسره مفروضة عليه. فهذا القالب الفئوى يوجد فيه المرء بحكم « الوضع » أو « الواقع » أعضاء معينة أو « الواقع » أعضاء معينة بشكل معين ، وقامة معينة ، وما إلى ذلك .

ولكن هذا الوضع الواقعي شيء ، و «الموقف » الوجداني شيء آخر . فمن المكن أن يكون تقمصك الوجداني للمذهب السياسي أو العقيدة الدينية أشد — بما لا يقاس — من وجودك الواقعي في أسرة معينة : « ومن أمي وإخوتي ؟! إن كل من يصنع مشيئة أبي الذي في الساء فهو أمي وإخوتي ! » .

(م ۱۲ - مقهوم)

وغير نادر فى تاريخ العقائد من نسخ إنهاؤهم أو اندماجهم الكلى فى مذهبهم الدينى أو الوطنى كل شعور لديهم بالإنهاء للأسرة أو ذوى القربى .

杂杂杂

وإذا انتقلنا إلى شكل أكبر وأكثر تعقيداً من قالب الأسرة، وهو قالب الوطن، وجدنا مثل الذى وجدناه فى صدد الأسرة: وجدنا « وضعا » واقعيا المرء به جزء من وطن معين لا حيلة له فيه، ولسكن ذلك لا يقفل الباب فى وجه تقمص وجدانى أو اندماج من نوع آخر يتجاوز حدود الوطن الذاتية.

ويحضرنى فى هذا مثل فيلسوف معاصر قد تختلف معه فى رؤيته الفلسفية ، ولكنك تحترم صدقه ولا مراء ، فهو رجل عاس فلسفته بحذافيرها . وأعنى به « برترند رسل » . كان سايل بيت من أعرق بيوتات إنجلترا ، وأستاذاً بجامعة من أعرق جامعاتها ، وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى ، جعل يحض الشباب من تلاميذه علنا على عدم التطوع فى الجيش البريطانى ، لأنه يرى تلك الحرب حلقة من حلقات الصراعات الهمجية على المستعمرات ، ويعتقد أن من أحب الخير لبريطانيا وطنه حقيق أن يتمنى للأمبر اطورية من أحب الخير لبريطانيا وطنه حقيق أن يتمنى للأمبر اطورية

البريطانية - التي كانت لا تغرب الشمس عنها - أعجل البوار . !

رأى خطير، وبلاده فى حالة حرب! ولم يكن ذلك عن فقر فى الوطنية ، بل عن عدم انغلاق فى قالبالوطنية الفئوى الجامد، وعن تجاوز للذاتية فى وطنيته إلى الموضوعية.

والمبدأ أو المعيار هنا هو المبدأ العام للخير الموضوعي الموضوع، غير الوطن الموضوعي شأنه شأن خير أى موضوع إطلاقا، هو العمل على ما يتحتق به أقصى كمال موضوعي له . والكمال الموضوعي بالمفهوم الإنساني للوطن ألا يكون ظالما ولا مستغلا ولا معتديا على حقوق الشعوب والأوطان الأخرى!

فالحال فى هـذا النمط من « موضعة » الوطنية ، كالحال فى « موضعة » الحبأو الصداقة ، فتنصر أخاك ظالما بأن تكفه عن الظلم ، لا أن تساعده عايمه . وتنصر وطنك الباغى بأن تكفه عن البغى والعدوان ، لا أن تساعده عليهما .

容 牵 疹

وكقالب الأسرة وقالب الوطن قالب الطبقة . فقد يوجه المرء — بحكم وضعه -- في فئة أو طبقة ، ولكن اعة اقه أو تقمصه

الوجداني يتجاوزها بعض التجاوز ، أوكل التجاوز .

وما حديث « تولستوى » بسر . وما حديث « أوين » بسر . ولا حديث « ماركس » أو « انجاز » بسر . وبين معاصرينا كثيرون من أبناء الطبقة الثرية – بل المعنة في الثراء – كائ إنهاؤهم الوجداني لغير طبقتهم ، بل ضدها على خط مستقيم . وهناك كذلك من هم على العكس من هـذا ، فهم من طبقة شديدة التواضع ، وانتاؤهم الوجداني إلى طبقة فوقها بكثير ، والدين تقع على هؤلاء في كل مكان ، عمن يجرون وراء المظهريات الرائجة في سوق الأباطيل .

* * *

وليس الإنتاء لفئة دينية معينة استثناء من هذا الحال ، فكل امرىء بولد فى فئة دينية معينة ينتمى إليها بحكم وضعه ، ولكن البلب غير مغلق فى وجه التموضع ، بحيث يكون الإنتاء لجوهر الدين إنتاء موضوعيا لا فئويا ، ويترتب على هذا تجاوز لذاتية الفئة ، من تمراته الفهم والتقدير السمح الموضوعي لمن ينتمون إلى ديانات أخرى .

وكان في وسعى أن أضرب أمثلة من التراث ، ولكنى أترك ذلك إلى مثل عاش بيننا في القرن العشرين ، وهو « الهاتما غندى». أيس هو المتدن الرفيع المكانة في ديانته المندوسيه ، حتى نال لقب « المهاتما » أو « الروح العظيم » ، أى « القديس » ؟ وهو هو أيضاً الذى كان يجمع في تلاوات صلواته بين نصوص من التوراة والانجيل والقرآن ، وكتاب المندوس المقدس . وبلغ من موضوعيته أنه ثار على بني ديانته المندوس حين آذوا المسلمين في حرية عمارسة شمائر الاسلام ، ونذر صوماً أبدياً إلى أن كف المندوس عن غيهم هذا . وبسبب هذا السلوك الموضوعي قتله هندوسي متعصب ، فراح شهيد الموضوعية التي تتجاوز كل فئوية في التدين ، ولا تنغلق في هذه الفئوية ولا تتقولب .

فالفئوية إذن « موقع » أو « وضع » قد لايكون عنه محيص ، ولا أهمية لهذا إطلاقًا ، لأن المول فى إسانيتك على مدى نزوعك واتجاهك إلى تجاوز الذاتية انفئوية ، فضلا عن تجاوزك الذاتية الفردية . فالموضوعية نزوع واتجاه فى السلوك ، وليست شكلا ممينا أو تمطا محدداً من السلوك أو الفعل ، فليس فى الموضوعية أو ثان !

ولا يغير من ذلك أى وضع فئوى تمكون فيه واقعيًا ، لأن « الوقف» الوجدانى ، بالنزوع واتجاه الساوك، هو الذى محدد مدى إنسانيتك ، أى مدى إندافك الوضوعى بوجدانك ، لا بذهنك فحسب ، أو بحدد مدى بشريتك بتقدار تعصبك وجودك وتفولبك، حيث تتحول القوالب إلى أوثان !

وعندما تصبح الموضوعية إيمانًا وجدانيًا متقداً وسلوكا دائبًا مستميتًا ، فتلك عليا مراتب الانسان ، ومن دونها مهاوى الذاتية البشرية التي لاتنتهي إلى قرار ، إلا حيث يستقر الحيوان الأعجم .

والاندان الموضوعي يعتنق بتموضعه المذهب الذي يعتقد أنه عقق لأكل خير موضوعي ولكنه _ عاهو مؤمن أساساً بالموضوعية المطلقة _ يختلف عن يعتنق هذا المذهب عينه إعتناقا فئوياً _ أو وثنياً _ يعطل موضوعيته ، فيتجمد في المذهب بتعصب أعيى ومكابرة ولدد في الخصومة مع المذاهب الأخرى ، ولا يتورع عن تشويهها وتشويه معتنقها بسوء نية ، ويخيل إليه أنه بذلك مجاهد في سبيل مذهبه وفئته أو شيعته الجهاد الحسن بتجرده من الإنصاف . فالموضوعي منصف دائماً ، مستعد دأما أن

يتخلى عن المذهب الذى خاله محققا أكل خير موضوعى، إذا ما انضح له أن مذهبا سواه أولى بهذه الصفة منه. لأنه يعتنق للذهب لصفته الموضوعية لا لذانه ، فإن كان هناك مذهب آخر أولى منه بالاعتناق.

وهذه هي النزاهة النابعة من تقديس الموضوعية المطلقة .

إن القاضى النزيه المتحرج لايتقيد بقضاء سابق له فى حالة ، اثلة ، لأن القدسية عنده للحق وحده ، إليه يرجع دائما ولا يبالى أن يعترف — ضمنا أو صراحة — بخطئه .

وكذلك الحال فى الموضوعية : لها الولاء دون سواها ، لا لصيغة أو فئة تنتسب إليها .

ولذا يتسم الموضوعيون دائمًا بسعة الأفق ، والتحرج من التعصب ، والحذر من الانزلاق إليه، نتيجة تقعمهم الوجداني لمبدأ يعتقدون أنه ممثل لأقصى خير موضوعى .

ولئن كنت أوردت أمثلة للموضوعية وتجاوز الداتية الفئوية ، فأنا لم أوردها لأدعو للاقتداء بها ، فليس كتابي هذا كتاب دعوة أو وعظ، وإنما هو « تقرير واقع الحال » لطبقات الناس: منهم البشر الذاتيون موضعا وفئة ، الذاتيون أيضا منزعا وسلوكا . ومنهم الذاتيون موضعا وفئة ، ولكنهم متجاوزون للذاتية منزعا وسلوكا .

والمرء حيث يضع نفسه بنزوعه وعمله ، أوسلوكه . فهو إما ذاتى _ فهو بشر — وإما متجاوز للذاتية متموضع فهو إنسان بصيرورته المستمرة إلى مزيد من الموضوعية .

والفعل حيث تضعه . إن فعلته بنزوع ذاتى ، فأنت به بشر أقرب إلى الحيوان ، لملازمتك المستوى الحيوى للرغبة الذاتية ، وإن اتجهت به إلى تجاوز الذاتية معبراً به ما أمكنك عن الموضوعية ، فأنت به إنسان .

وقد يميش المرء مائة عام ويموت بشراً لم يجاوز بشريته (ذاتيته) في أى فعل طرفة عين . ترابا كان ، وترابا يمود إلى التراب .

وقد يجاوز المرء بشريته أحيانا ، وقد يعوقه مجال الفعل عن تجاوزها ، وإن تجاوزها بنزوعه ، فيكون إنسانا عندئذ بنزوعه واتجاهه ، لأن المانع لم يكن من جهته . وقد لايجاوز بشريته

بالنزوع والاتجاه أحيانا أخرى ، فهو بشر عندئذ ، وباجتماع الضدين في سياق حياته يكون فاقد الوحدة التكاملية .

* * *

وقد يسأل سائل : كم من الناس في عداد البشر ، وكم منهم في عداد الإنسان ؟

وهوسؤال ليس لجوابه أهمية ، إلا لمن يعنيهم التغييروالة لمبيق، وليس هذان الأمران من أغراض هذا الكتاب.

المازق الانساني

والآن ما خلاصة الفهوم الإنساني لذلك الكاثن المسى الانسان ؟

اارء كائن حى من نوع متميز ، فهو على المستوى البشرى الشائع ضرب من ضروب الحيوان . ولو كان حيوانا وكفى ، لكان في ذلك فصل الخطاب . ولصار مستوى وجوده مسطحا موحداً متجانسا ، هو المستوى الحسى الجزئى ، تدفعه فطرته الحيوية إلى غايات فيها إشباع نزوعه الحسى ، الفردى أو النوعى ، فيمضى لطيته ، وهذا كل شىء .

وهو بهذا المستوى الواحد المتجانس لاحيرة فيه ، فعالم الحيوان لاقيمة فيه ولا معيار — لأن المعيار أو القيمة ه علاقة » بين مستويين متباينين : كلى وجزئى — وإنما هو فعل وانفعال ، ونزوع وإشباع . وهذا هو مستوى الذاتية المحض . الجزئى المحض أما المعيار فكلى موضوعى ، فهو من مستوى مفارق بكليته للذاتى الجزئى ، وبدون ذلك لا يكون معيارا .

وفي هذا المرء نفسه إلى جانب الذاتية ملكة موضوعية ، مي

ملكة التعقل أو الذكاء النظرى . وبذلك يضحى الكائن البشرى مزدوج الستوى ، ومن هذا الازدواج ، يصبح ما هو ذاتى فيه موضوعا للموضوعى فيه ، فتنشأ العلاقة بين الكلى والجزئى ، وهى « علاقة » القيمة . وبذلك يمسى المرء كائنا قيميا ، بحكم إزدواج مستواه هذا .

ولكن هذه الثنائية في مستوى الوجود للكائن الواحد تنجم عنها حالة عدم تجانس (في حين أن الحيوان متجانس) ، بحيث إذا نظرنا إلى طرفيها قلنا أن هذا الكأن البشرى مسخ ، شأنه شأن أبى الهول: رأس إنسان وجسم بهيمة أو سبع (لا فرق!) . فالتكامل لازم لهذا الكأن ، كي يتلافي بوحدته التكاملية إفتقاره إلى التجانس ، الذي من شأنه أن يوقعه في مأزق التناقض المفضى إلى الترق والبلبلة .

ومن ثم نشأت أهمية موضعة النزوع أو الساوك (وها ذاتيان أصلاكا لدى سأتر الحيوان) — أو عقلتهما باعتبار أن العقل في المرء هر الموضوعي بفطرته .. بحيث «يعبر» المرء بسلوكه عن المنوع والانجاه إلى الموضوعية . وتكون هذه الموضعة ..

أو العقلنة - هي السمة الميزة السلوك الإنساني عن السلوك الحيراني ، الذي يبقى به المرء في أدنى الستويات البشرية المحض .

فبالنزوع أو السلوك الذى يتجاوز الذاتية إلى الموضوعية تتحدد خاصة الإنسان ، وتقوم وحدته الذكاملية التي تتلافى مأزق الثنائية الجذريه .

والإنسانية بهذا النزوع مسار أو اتجاه متجاوز للذاتية باستمرار صوب الموضوعية للطلقة ، مهتديا فى ذلك بمبدأ أو معيار أو قيمة (فالمعنى واحد) . وهذا المعيار يتصف بالموضوعيه الكلية المفارقة ، يقيس به المرء فعاله الجزئيه النسبيه .

والمعيار المعين (أو المبدأ المعين) لا يتخذ لذاته ، بل « بصفته» ممثلا للموضوعية المطلقة قدر الامكان .

وائن كان هذا هو الإنسان، فهو إذن ليس كائنا تام التحقق، حامد الكينونه، بل هو « صيرورة » متواصلة صوب التحقق.

وهذا النزوع أو الاتجاه أو الصيرورة المستمرة إلى الموضوعية المطلقة هو القيمة الإنسانية للانسان ، لأنه تجسيد لعلاقة الجزئى بالموضوعى .

وبذلك لا يكون هناك _ بالمفهوم الانسانى _ معيار أو قيمة ثابتة أو جامدة فى حد ذائها ، أو متمثلة فى فعل مدين مطلوب لذاته أو محظور لذاته . وإنما الأمركله « ذوق » أو « بصيرة » تتخذ فى مسارها إلى الموضوعية المطلقة أيما شكل وأيما فعل تراه موفيا أقصى وفاء بمكن بالغاية ، التي هى الموضوعية المطلقة ، وهى غاية لن تنال بتمامها من المستوى الانسانى . بن كل فضل الانسان منحصر _ لا فى الوصول الفعلى إليها _ بل فى الاتجاه الدائب المستميت إليها ، متجاوزاً بذلك ذاتيته .

وهكذا تكون الانسانية بالفهوم الانسانى هى « التعبير على مستوى النزوع والفعل أو السلطك الذاتى الجزئى عن التقمص الوجدانى للموضوعية المطلقة » .

ويكون الحرص الأمين على تحرى هذا التعبير عن الموضوعية الطلقة _ قدر الامكان _ هو الفضيلة الانسانية جمعاء ، بغير أوامر أو نواه أو سلطة من أى نوع .

وهذا الآتجاه للتعبير — في مستوى الفعل البشرى الذاتي المنشأ والمجال _ عن مستوى أو فلك الموضوعية المجاوزة للذاتية ، والتي تعلو علمها باستمرار ، ما كان ليوجد لولا ثنائية الوجود البشرى

فى مستويين أحدها ذاتى جزئى والآخر موضوعى كلى مفارق للذاتية والجزئية تمام المفارقة .

فالفعل الإنسانى ليس مقصوداً لذاته ، بل لمدلول أو معنى مفارق له . أما الفعل الحيواني - أو البشرى الأدنى للحيوان - فقصود لذاته ، خاو من الدلالة والعنى عند صاحبه .

ولم فرضنا أننا ألغينا الازدواج ، لما بقيت للمرء صفة الإنسان . لأن ذلك الالفاء معناه استئصال أحد الستويين . فإن استأصلنا المستوى المرضوعي ، ارتد المرء حيواناً . وإن استأصلنا المستوى الذاتى ، تلاشت حياة الكائن البشرى ، وصار عقلا محضا لا جسم له ، وكلا هذين مخالف للوضع الإنساني ، الذي هو تموضع منشى الوحدة التكاملية بين مستويين متباينين أشد التباين للكائن الواحد .

فإن اعتنق أدنى المرء أعلاه ، أى آمن المستوى الأدنى فيه بالمستوى الأعلى ، تموضع الذاتي أو تعقان ، وتمت الوحدة التكاملية. أما إن اعتنق أعلام أدناه ، أى آمن المستوى الأعلى فيه بالمستوى الأدنى ، فلن ينفك عقله موضوعياً لأن هذه طبيعته لل وكل ما هناك ان فعاله تغدو ذاتية مطبقة جزئية خلواً من المدلول أو المعنى ، فيظل المسخ في هذا المرء قائما ، وقد آمن بمسخه ، فعقلنه ا

فلا إنسان إذن إلا بهذا الوضع الانسانى ، أى بهذا المأزق فى تكوينه المزدوج ، ومحاولة عبوره بالتموضع فيا هو ذاتى أصلا، فى نزوع هو صيرورة واتجاه .

فالانسان الانسان هو الذاتى المتموضع ، المعبر فى ذاتية فعاله عن الموضوعية ما استطاع ، وهو النسبى المتجه إلى الكلية ، مناضلا للتعبير عن هذه الكلية ، وتصوره لها ، ونزوعه إليها فى أفعاله ، وهى نسبية أصلا بحكم موضعه وتكوينه .

* * *

هذا هو الانسان إذن:

كائن يصبو إلى أن يكون غير ما هو ، بأن يعتنق أدناه أعلاه ، وتؤمن ذاتيته بموضوعيته . وهو لا يمضى إلى هـــذه

الكينونة بحكم موقعه ، بل بحكم موقفه ، الذى هو نزوع وأنجاه وتعبير .

أهذا الوضع — بل المأزق — الانساني مرحلة ناقصة – بما هي مسخ — في مراقي التلمور ؟

لا أدرى . ريا . . .

ولكن هذا هو المفهوم الانساني للانسان على كل حال ، في علاقته بنفسه ، وبغيره ، فرادى وجماعات . ومهما تباينت الظروف والمواقع والأوضاع .

نحـــو مفهوم إنسانی للوجـــود

الوجود: الذاتى والموضوعي

ليس موضوعنا الوجود أو الموجود من حيث هو . فسواء أكان هذا ممكناً أوغير ممكن ، فهو ليس مطلبنا هنا . بلموضوعنا هو الوجود ، أو الموجود ، كما يفهمه الانسان ، أى كما هو حاصل في مفهوم معين ، هو مفهوم الانسان ، أو فهمه .

ماذا يفهم الانسان من الوجود؟

وكيف يفهه ا

فى هـــــذا ينحصر مطلبنا ، استطراداً من المفهوم الانسانى للانسان ، واستباما له ، لأن الانسان ليس وحده فى الكون ...

وكينما يكون فهم الفاهم يكون مفهومه .

وكيفا تكون وسائل إدراكه ، تكون مدركاته .

فما وسيلتنا لإدراك أن أى شىء على الاطلاق موجود ؟

وسيلتنا هي الوجيدان العام لديه .

فكل ما نجده في وجداننا ، وعن طريق وجداننا نعلم أنه موجود ، ولا حيلة لنا في هذا . وما لا وقع له أو حاصل في وجداننا بأى وجه من الوجوه، وبأى وسيلة من وسائل وجداننا العام، فلا وجود له بالنسبة لنا . ولا حيلة لنا في هذا أيضاً .

والوج دان الدى المرء متعدد الوظائف والأدوات ، نعرف بعضها باسم الحس الطاهر ، وبعضها باسم الحس الظاهر ، وبعضها باسم الحدراك (من إدراك حسى ، ومن تفكير نظرى بكل وظائفه وأجهزة استدلاله) وبعضها باسم الشعور العام . فق الوجدان يتجمع كل ما يخامر الانسان ، لأن الوجدان العام هو الأرضية القصوى أو الشاملة ، والاطار العام الشامل لكل ما يمكن أن نجده لدينا ، أى ما له وجود بالنسبة لنا من أنواع ومستويات مدركاتنا . وما لا إدراك عموما لنا به من أى نوع ، مباشراً كان أو غير مباشر: ، فلا سبيل لنا إلى الاتصال به ، ومن ثم لا سبيل لنا إلى القول بوجوده .

وقد يسمى بعض الناس ما نعنيه نحن بالوجدان العام ... بهذا الفهوم الشامل ... « الإحساس المنعكس على نفسه » أى الاحساس بأنى أحس الاحساسات المختلفة ، والذى عن طريقه ندرى بكل ما يخالجنا من أفكار ومشاعر ، أى كل ما تطلعنا عليه أجهزة الادراك المتباينة لدينا .

ومهما يكن من شيء ، فالوجدان العام ــ بالمقهوم الذي نعنيه ــ هو وسيلتنا الشاملة والوحيدة إلى الدراية ــ بأى وجه من وجوه الدراية ــ بوجود ذواتنا ، ووجود أى شيء على الاطلاق ، سواء ضمن ذواتنا ، أو أطلعنا الوجدان على أنه مبان لذواتنا .

فهو المصب الذى تتجمع فيه _ ولا تتجمع إلا فيه _ حصائل. جميع المنافذ والعدسات وقرون الاستشعار وأجهزة الاستقبال التي لدينا ، الظاهرة منها والضمنية .

ومن « خامات » هذا المصدر الأوحد تتكون معرفتنا البشرية بالموجودات أياكان نوع هذه المعرفة ، وأياكانت أنواع وأقسام ومراتب الموجودات في مرآتها ، وأياكان ما تتحول إليه هذه « الخامات » من أبنية وتشكيلات من صنع قدراتنا المختلفة . وأياكان استخدامنا لها ، كما نجدها ، أو بتصرف وتحوير .

وعن طريق هـذا الوجدان الأقصى أو الأعم ، نجد وعينا يوجود ذواتنا ؛ على كل مستويات هذه الذوات ، وبكل ما يعتمل فيها من حس باطن وظاهر ، ومن انفعال وتفكير ونزوع . وعن ظريقه ندرى ما ندرية عما يحدث لنا وما يحدث فينا ، وما نحدثه نحن . فهو أرضية كل إدراكاتنا النفسية الظاهرة والباطنة ، والحسية المعينة ، والشعورية العامة ، الواضحة أو الفامضة ، والفكرية بكل ضروبهامن وهم، وتخيل، ، وتصور ، وتأمل، واستدلال، وكل ما نصل إليه من الإدراكات بطريق مباشر أو غير مباشر .

فإدراكنا أى موضوع هو عين إدراكنا لوجوده ممتثلا فى وجداننا العام ؛ على أى نحو من الأنحاء كان هذا الوجود : فرضياً ، أو وهمياً ، أو استدلالياً ، أو حدسياً ، أو محسوساً . كأنه الأرضية الوحيدة التى لاتنمو إلا فيها جميع الأشجار والأعشاب . أو الشاشة الوحيدة التى تتراءى فيها امتثالات الموجودات جميعاً .

وقد وجدنا _ فى مفهومنا الانسانى للانسان _ أن كل ما يتصل بالانساز فى سلوكه الباطن والظاهر ينقسم _ كما يبدو فى وجداننا _ إلى ذاتى ، وإلى موضوعى متجاوز للذاتية .

وكيفا يكون إدراك القائم بالادراك تكون مدركاته ، ولهذا نجد الوجودات _ كما يطلعنا وجداننا عليها _ إما ذانية أيضاً وإما موضوعية ، بوجه الإجمال .

ولننظر أولا فيما هو ذاتى إجالا ، وما هو موضوعى إجمالا ؟ وفى القارق الحاسم بين ما هو موجبود ذاتى وما هو موجبود موضوعى . الموجود الذاتى - إجمالا - هوكل ما ندرك من امتناله فى وجداننا أن وجوده منحصر فى ذواتنا ، فوجوده بالنسبة لذواتنا الفردية ، ولا يتمداها إلى الذوّات الأخرى .

والوجبود الموضوعي - إجمالا - هوكل ما ندرك نحن وغيرنا من البشر الأسوياء أنه موجود على نحو معين ، مستقلا عن ذواتنا ، سواء أكان هذا الإدراك حسياً أو عقاياً.

فأن أجد (أى أحس أو أدرك) أننى أرى شيئا، أو أسمعه، فهذا الوجدان فى حد ذاته لا يكسب هذا المنظور أو الساوع إلا وجوداً ذاتيا، أى بالنسبة لى فقط ؛ هو وجود امتئاله فى وجدانى . فإن كان هسذا المنظور أو المسوع منظوراً ومساوعاً لغيرى أيضاً حلى مساعدة — أو يمكن أن يحكون مسموعاً أو منظوراً لغيرى أبضاً على نفس الوجه، أى تتطابق امتثالاته فى وجداناننا، فهو موجود موضوعيا، على نحو ما يشير امتثاله إلى ذلك .

وذلك بنصب على ما أجد أو أشعر أو أدرك أن امتثاله يشير إلى أن له وجوده الخاص به ، مستقلا عنى وعن سواى . مما يفيدنى أن وجوده فى مجال انتشار موضوعى أى مستقل عن مجال انتشارى الذاتى، وإن هذا الحجال الموضوعى مشترك بينى وبين. كل بشر سوى ، بحيث يدرك الوجود الوضوعى فى مجال انتشاره هذا متى وجه انتباهه إليه ، بوسيلة الإدراك المناسبة لهذا الموجود.

وحين نقول « مجال انتشار مستقل عن ذاتى » ، لا نعنى بذلك المجال المدرك بالاحساس فحسب ، بل كل مجال انتشار يمكن ادراكه بأى وسيلة ادراكية . فكل موجود يوجد فى مجال الانتشار الملائم له . فإن كان موجوداً يدرك بالحس ، فمجال انتشاره حسى . وإن كان موجوداً يدرك بالنظر العقلى ، فمجال انتشاره عقلى أو نظرى .

فالموجودات المحسوسة المستقله عن ذاتى لها وجودها الموضوعى، في مجال انتشارها حسب الحاسة أو الحواس التي تدرك بها. فالأصوات مجال انتشارها حسى سمعى، والأضواء مجال انتشارها حسى بصرى. والروأم-مجال انتشارها حسى شمى، وهكذا.

وكذلك الموجودات المعقولة المجردة مجال انتشارها عقلى مجرد، أى نظرى فين إدرك موجودا رياضيا مثلا، ذا خصائص معينة ، نتيجة لاستدلال رياضي صحيح ، فهذا الموجود الرياضي

أيضاً له وجوده الموضوعي في مجال انتشار عملي محض ، وهو موضوعياً — أن يسكون إدراك موضوعي — أن يسكون إدراك سواى — من القادرين على البقنكير النظرى — لهذا الموجود ممكنا ، متى وجه أنتباهه المقلى إلية ، فيدركه على بحو ما أدركته أنا تماماً ، على نحو ما يدرك غيرى الصوت الذي سمعته أو الشكل الذي رأيته . بل وأدق من هذا أيضاً ، لأن الأسماع والأبصار تتفاوت رهافتها وقدرتها على إلحس الدقيق ، أما هذا الموجود العملي فتى أدركه سواى أدركه إدراكا تاماً لا تفاوت فيه ، كما أدركته أنا على وجه الدقة .

وهذه « الهوية » بين موضوعات الإدراك _ حسية أو غير حسية _ التى تحصل لذوات متباينة ، هي آية موضوعية الموجود . واستقلاله عن كافة الذوات المدركة له ، أيا كان هذا الموجود .

أقول «الهوية» .. وهي غير التشابه أو التماثل . فقد أشعر أنا مغص مثلا، ولكن وجود هذا المغص ذاتى محض، أى ليس مستتلا عن ذاتى ، فلا محسه غيرى ، وإن أخذ به علما . وقد يشعر غيرى أيضاً مغص مماثل فى نفس الوقت ــ كِأن يكون أكل معى من طعام واحد ــ فيكون مغصه ذاتيا مجضاً أيضاً ، خاص بذاته دون سواه ، ولا يمكن أن أحس به ، وإن أحست بمثله ، فمفصه غير مفصى ، ولكل منا منصه الذاتى . فمجال أنتشار مفعى كل منا هو ذاته على حدة . ومهما تماثلا فهما ليس مفصاً واحداً ، بل هما متخارجان . وتشابههما عرضى ، يمكن أن يكون أو لا يكون .

أما أن أرى شيئاً ، ويرى غيرى ذلك الشيء ، فهاهنا «هوية» واحدة للموجود الذى لدى كل منا امتثال له . أمتثال مماثل ولكن لموضوع واحد ، أو موجود واحد مستقل عن كلينا .

وكذلك المنى الرياضى للمثلث المتساوى الأضلاع مثلا، مهما تمددت ذوات مدركيه بعقولم، فموضوع أدراكاتهم واحد، وليس الأم مجرد تماثل فى إدراكاتهم • فهذا المعنى الرياضى المعين موجود إذن فى مجال أنتشار موضوعى مسلائم لنوع وجوده ، ومدرك بالوسائل الادراكية الملائمة لهذا المجال. وهو مجال انتشار واحد مهما تعدد مدركوه، سواء أكانوا مدركين له فعلا، أو حريين أن بدركوه متى وجهوا انتباهم الادراكى الملائم له .

ونظير ذلك تماماً ما يتعلق بضوء ما ، أو صوت ما ، فله مجال انتشاره الموضوعى الملائم، وهو مجال واحد لكل من يدركونه بالبصر أو بالسم ، سواء أدركوه فعلا بأبصارهم أو أسماتهم ، أو

كانوا حربين أن يدركوه متى وجهوا انتباههم الإدراكى الـــلائم إلى مجال انتشاره.

وفى الحالين ليس هناك تماثل فى موضوع الإدراك ، بل هو موضوع واحد ، مدرك لكثيرين .

أما الموجود الذاتى فلا يكون موضوعاً إلا للذات الواحدة على حدة .

وهذا دو الفيصل بين وجود موضوعي ووجود ذاتي .

الحقيقة والوهم

الموجود الموضوعي إذن _ بهذا المفهوم _ ليس هو للوجود الجزئي المحسوس فحسب ، بل كل ماهو موضوع واحد مستقل بمجال إنتشاره عن جميع الذوات السوية القائمة بادراكه أو التي يمكن أن تدركه بالوسيلة لللائمة لمجال إنتشاره ، وله كينونته الواحدة ذات الخصائص الواحدة ، مهما تعدد الأسوياء المدركون لها ، ويكون إدراكهم له على نفس الوجه .

هو التخارج الذى نسميه « انفارقة » إذن . فالموجود الموضوعى مفارق للذوات ، ويمثل موضوعاً واحد فى إمتثالات جميع الوجدانات مهما تعددت ، ولاتستطيع هذه الوجدانات ألا تمتثله متى وجهت إليه التوجيه الملائم .

وهذه المفارقة هي فارق الموجود الموضوعي من الموجود الذاتي . وإدراكه يتم بذلك الجانب من وجداننا الذي يتجاوز ذواننا ، أي بالجانب المحتص بالموضوعية ، أي إدراك الموضوعات المفارقة ، لدى الإنسان . ویتمثل هذا الوجود الوضوعی إما فی موجود جزئی ، أو فی أعراض لموجود جزئی ، أو فی معنی كلی . ولكل موجود من هذه الثلاثة مجال انتشار خاص به .

فالجانب الموضوعي من الإنسان هو القادر وحده على إدراك هذه الموجودات المستقلة أو للفارقه ' سواء في ذلك ما تعلق بالجزئية أو بالعرضية ، أو باستقصاء الخصائص الموضوعيه ، أى « النظام الحكى الباطن » الذي هو « مفهوم » أو «معنى كلى » أو «ماهية » الوجود الوضوعي ، المفارق لذواتنا ، والتي هي منبع « السلوك الذاتي للموجود » _ إن جاز هذا التعبير .

فالموجود الموضوعي الحقيقي إذن « إكتشاف » يقوم به الوجدان الانساني ، اكتشاف نعثر عليه ممتثلا في وجداننا أي أننا « نجده » ، إما بالحس من حيث هوظو اهر محسوسة ، أو موجودات جزئية ، أو نجده بالنظر أو الفكر النظري ، من حيث هو معني كلى مستغرق لظو اهر الوجود المحسوس ، ومفارق لها في آن واحد .

نقول أننا « نجد » الموجود الموضوعي المفارق ، أى المستقل بوجوده عن ذواتنا . ولوجوده « ذاتيته الخاصة به » . وإلى ذلك يشير امتثاله لدينا . ولكن ألا « نوجـــــد » نحن موجودات

موضوعية إيجاداً في بعض الأحيان على الأقل؟

هذا النتجان الذي به القهوة أمامي؟ وهذه الطائرة التي أسمم أزيرها من فوقى وهي تهم بالنزول في المطار القريب؟ وذلك المطار نفسه ؟ وهذا البيت الذي أسكنه ، ومثله سأتر البيوت ؟ ألبست هذه كلها أمثلة قليلة من ملايين الأشياء ، وهي موجودات موضوعية « توجدها » نحن ، ولولانا لما وجدت ؟ فهل يكني أن فقول عن الموجودات أننا « تجدها » ؟

إنها موجودات موضوعية ، ومعيار موضوعيتها ـ أو آية موضوعيتها ـ ليس « من (أو ما) الذي أوجدها » ، بل إن جميع الذوات السوية يمكن أن « تجدها » على نفس الوجه . فنحن هنا بصدد تقرير « الوجود » لا بصدد « مصدر هذا الوجود » أو «علية الايجاد » .

بل إن الموجود الذاتى أيضاً « نجده » فى وجداننا ، وبذلك نقول انه موجود ، ولكنه ليس موضوعياً لأن وجوده ـ كما يشير إلى ذلك وجداننا نفسه ـ لايتعدى ذواننا . فلألم أو الخوف أو القلق أو الرغبة « نجدها» فى وجداننا ، فهى إذن «موجودات» من حيث أننا « نجدها » ، ولكن وجودها خاص بالذات التي

توجد فيها فحسب، ومجال إنتشارها ذاتى وليس موضوعياً . وإن كانت لما « مظاهر » بادية لغيرنا، فهذه المظاهر وجودها موضوعى بما هى مظاهر ، أما الشعور نفسه فيظل ذاتياً محضاً ، خاصاً بوجدان من يخامره هذا الشعور ، دون سائر الوجدانات .

- _ ألبست عيني محرة ؟
 - ـــ بلي . محمرة جداً .
 - _ أتولمني ؟
- ــ هذا أمر لا يستطيع أن يعرفه على حقيقته سو اك .

فالاحمرار مظهر موضوعی ، أى أنه موجود موضوعی ، أما الألم فشعور ذاتى ، أى موجود ذاتى ، ولكل من هذين مجال إنتشاره الملائم ، فإما مجال إنتشار ذاتى ، وإما مجال إنتشار موضوعی .

وقد أنألم، والألم موجود ذاتى ، وأصبح من الألم، فصياحى ـ وأنا الذى أوجدته ـ موجود موضوعى ، ولكنه ليس موضوعيا لأنى أوجدته ، وليس إيجادى له بجاعله ذاتيا . فهو موجود موضوعى بحكم أنه صوت موجود يسعه كل الأسوياء ، أو يمكن

أن يسمعوم، و ﴿ بجدونه ﴾ مستقلا عن ذياتهم ، وعن ذات ، من حيث هو سامع حيث هو سامع أيضا _ وسائر الذوات التي يمكن أن تسمعه .

张 张 张

ولكن سواء أكان الموجود ذاتيا أو موضوعيا ، أليس من الجائز أن يكون وهميا ، لاحقيقة له ، ويخاله الوام حقيقيا ؟

ألا نتوهم الألم _ إذا كنا في حالة عصبية معينة _ في جزء معين من أجزاء جسمنا. كن يصابون أحيايا بشلل وظيفي ، أوعى وظيني ، يثبت بالفحص أن لا أسباب عضوية له ؟ ألا نتوهم في الظلام أن انثوب المعلق على المشجب شخص منتصب أمام الفراش يريد بنا السوء ؟ ونجزم أنه موجود حقيق ، فنذعر ، ونهم بالصراخ _ أحياناً _ فلا يخرج من حلوقنا صوت ، ونتصبب عرقا بارداً ؟

وليس وجود الألم في حدداته في الحالة الأولى وهيا، بل هو ألم موجود في وجداننا فعلا، ولكن سببه أو مصدره هو الذي يتعلق به انتساؤل: أهو حقيق ، أي هل له وجود موضوعي يكتشفه الطبيب الفاحص أم لا. وليس « وجود » الخوف في الحالة الثانية وهميا ، بل هو خوف حقيقى جداً ، ولكن الوهم متعلق بمصدره ، لأننا متى أضيء النور في المخدع _ أو تسلل إليه نور الفجر _ تحققنا أنه لا لص هناك ، وإنما هو ثوب من أثوابنا مدلى من الشجب ، الذي كان أحد أهل البيت قد نقله _ بدون علمنا _ من موضعه المعتاد إلى قرب الفراش .

الوهم الذى مصدره خطأ الحواس، بصححه إحساس آخر دو المختص مباشرة بالموضوع . فالقلم الذى فى كوب محلوه إلى منتصفه بالماء يبدو مكسوراً عند سطح الماء ، ولكن خطأ _ أو خداع _ البصر يصححه البصر إذا أخرجنا القلم من الماء ، أو يصححه باللس ، لأن البصر ينوب عن حاسة اللس ، على بعد . رإذا نظرت إلى بناء بعيد ضخم ، رأيت أقصاه أضيق نوافذاً وطوابق من أدناه ، ذلك أن العين تقوم مقام اللس عن بعد ؛ فإذا دنوت من البناء دنوا كافيا تصحح الوهم ، وإذا قمت بالقياس الفعلى _ وهو أداة لمسية _ تصحح الوهم .

والوهم الذى مصدره « التأويل » أو الحكم على المحسوسات ، يصححه حكم آخر بعد توفر مزيد من الأدلة ، كا في حالة الثوب للملق في الظلام ، فقد «أولناه وعلى أن بداخله شخصا، ولاشخص هناك.

ولكن . . .

أليس الحكم الخاطىء — الذى هو مصدر الوهم وقوامه — « موجوداً » أيضاً ؟

والحس الخاطىء أو الخادع ـ الذى هو مصدر الوهم وموضوعه ـ أليس « موجوداً » أيضاً ؟

موجودان ذاتيان من حيث ها موضوعان الوجدان، أى امتئالان موجودان ذاتيان من حيث ها موضوعان الوجدان، أى امتئالان فيه، وها ككل الموجودات الذاتية عارضان، فهما على كل حال ليسا موجودين موضوعيين، بل تتم إزالة الوهم بالرجوع إلى معيار كل موضوعية ممكنة، وهو استقلال الموجود بوجوده عن جميع النهوات، فلم يكن ما ظنناه فى الظلام شخصا، فالشخص «الموضوعي» لم يكن موجوداً، وإنما الموجود شخص وهي من ونحن أول من نعرف أننا كنا واهمين، متى تيسر لنا استخدام معيار كل موضوعية للوجود، واتضح لنا ان هذا الميار غير متوفر الأركان فى هسذه الحالة، فالموجود بالتالى ليس موضوعيا، بل هو وهم، فالموجود الموضوعية بلوجود بالتالى ليس موضوعيا، بل هو وهم، فالموجود الموضوعية بلا بد أن يكون «هو هو» بالنسبة لجميع الأسوياء المدركين له.

والاستدلال العقلى يصحح معطيات الحواس أيضاً ، فهو الذى يطلع « جميع الأسوياء القادرين على إدراك الاستدلات » على أن الشمس ليست في حجم القرص ، وأن القدر ليس في حجم قرص أصغر ، وأن النجوم ليست قناديل ضئيلة كما تبديها لنا الحواس . ويكون المدرك بالاستدلال موجوداً موضوعياً ، لأن جميع الأسرياء يدركونه واحداً هو هو ، على نفس الوجه .

وفى حالة الوهم لا يكون ما نجده فى وجداننا سوى موجود ذاتى ﴿ أَسْقَطْنَاهُ ﴾ على مجال انتشار موضوعى ، فخلنا له وجوداً موضوعياً ، وهو غير موجود أصلا ، أو خلنا له وجوداً موضوعياً على نحو معين ، ووجوده المرضوعى على نحو آخر ، يطلعنا عليه تصحيح الحواس بعضما لبعض ، أو الاستدلال العقلى .

ويتم التيقن من الوجود الموضوعي بالوسائل الموضوعية ، التي تفرق بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي ، أي بين الوهم والحقيقة .

وقوام الموضوعية هو سمة « مفارقة » الموجود لجميع الذوات ، أى استقلاله عنها .

والخطأ والوهم واحد ، لأنه توهم وجود موضوعي معين لما ليس موجوداً موضوعياً — أى مفارة الذواتنا — على هذا الوجه المعين . فالخطأ أو الوهم قد يتملق بالموجـــود كله ، أو بوجه من أوجه وحوده ، كالحجم أو الملس ، أو الشكل ، أو أى صفة أخرى حسية أو معقولة .

ویستوی فی ذلك أن تتوهم الحبل ثعبانا — و إن كان فزعك و احداً فی الحالتین — وهو موجود ذاتی خاص بالواهم أو جماعة الواهمین موجوداً « ذاتیا » حقیقیا لدی كل ذات وقعت فی هدا الحطاً فی الحد كم علی الموجود الموضوعی المفارق لجمیع الذوات (وهو الحبل المظنون انه ثعبان). كما یستوی أن تخطیء فی عملیة ریاضیة ، فتظن المثلث أربع زوایا ، أو إن مجموع ۲ + ٥ = ٨ — أو أكثر من ذلك أو أقل — فالحطاً هنا وهم ، بمعنی أنه أسقط علی مجال الانتشار المفارق للذات موجوداً لا وجود له إلا ذاتیاً . وربما راجع غیرك العملیة . وسط عملیات مطولة . فلم یتنبه للخطاً ، فیسكون خطؤه هو أیضا . أو توهمه . راجما إلی اسقاط هذا الموجود الذاتی علی مجال انتشار مفارق للذات ، نخاله موجوداً الموضوعیاً ، مع أن الموجود الموضوعی علی خلاف ذلك .

و يحسن بنا هنا أن نعيد لذكير القارىء بما قلناه قبل ذلك، من أن الموجود العقلي ليس ذاتياً، بل هو موجود موضوعي بمعيار

الموضوعية الذى ذكرناه ، وإنما الذاتى هو مجرد وجدانه ،أى كونه ممثثلا فى وجداننا العام، وهى الأرضية الداتيه العامة لكل مدركاتنا ، ولكن الامتثال متعلق هنا لا بموجد ودذاتى ، بل بموجود موضوعى مفارق لجميع الذوات السوية القادرة على الإدراك العقلى النظرى .

وبالمثل ، الموجود المحسوس موجود موضوعى يشير إليه امتثاله في وجداننا الذاتي العام .

فالوهم أو الخطأ الحسى والاستدلالي وصفهما واحمد إذن. وهو إسقاط الموجود الذاتى المحض على مجال انتشار مفارق _ أى موضوعى _ مع أن الموجود المفارق للذوات _ أى الموضوعى _ خلاف ذلك.

* * *

وبذلك نجد أن « المفارقة للذات » _ هنا أيضا _ آية الموضوعية فى الفهوم الإنسانى للوجود ، كما كانت آية الموضوعية فى المفهوم الإنسان ، وإلبها المرجع فى التفريق بين الحقيقة والوهم أو الخطأ ، فما يتعلق بالوجود .

الوجدان والموجود

ر الوجدان العمام للمرء هو مجال الانتشار الذاتى (لأنه خاص بذلك المرء) الشاءل العام لكل الامتثالات . فالامتثالات بهدا موجودات ذاتية من حيث أن مجال انتشارها هو الوجدان الذى تمتثل فيه .

وهذه الأرضيه العامة لوعينا بجميع أنواعه ودرجاتة يمكن تقسيم أمتئالاتها أى الموجودات التي نجدها فيها إلى قسمين رئيسيين:

(١) موجودات ذاتية ، يشير امتثالها إلى أنها خاصة بذواتنا كالمشاعر ، ولا وجدان أو امتئال لها كما هي لدى غيرنا .

(٦) موجودات موضوعية يشير امتئالها إلى أنها ذات مجال انتشار مفارق لذواتنا ، وأنها واحدة بالنسبة لكل من يمتثارنها في وجداناتهم ، وإن كان قد يترتب على امتثالها الموضوعي إحساس خاص من نفور أو تلذذ أو ما إلى ذلك لدى كل ذات عل حدة . ومعيار موضوعية أى موجود أن يدركه جميع الاسوياء موجودا واحداً في حد ذاته وعلى نفس الوجه ، بصرف النظر عما يترتب على هذا الادراك « التقريري » المحض من مشاعر ذاتية .

ومجال الانتشار الوضوعي له نوعان من الامتنالات في . وجداننا .

۱ — امتثالات تشیر إلی موضوعات للحس والادراك الحسی. وهذه الوضوعات (أو الوجوات) تتجاوز الذات ، لأنها فی مجال انتشار مباین للذات ، أی مفارق لها ، وإن اشترك المر ، فی هذا الحجال بعینه ، من حیث وجوده الحسوس والحاس . فأنا أدرك وجود شخصك معی مستقلا عنی ، وأدرك وجود الله والورق مستقاین عنی ، ولكننا جمیعاً — أنا وأنت والورق والقل سمشتر كون فی مجال انتشار واحد ، هو محال انتشار مفارق أی موضوعی ، لانه مفارق لحجال انتشاری الذاتی الحاص بمشاعری واحساساتی دون سوای .

والوجودات الموضوعية من هذا القبيل ــ مثلى ومثلك ومثل الردق والقلم ــ موجدات « جزئية »، في مجال انتشار موضوعي، لأنه مستقل عن جميع الذوات، بمعنى أنه ليس خاصاً بذات معينة، وشامل لها جميعاً ، لانها جميعاً مشتركة فيه.

٢ – وامتثالات لموضوعات التفكير النظرى أو التعقل ، الذى
 هو ممثل الموضوعية بالاطلاق فى المرء ، لأنه تجاوز الذات والذاتية

معاً _ كما يتنا ذلك في المفهوم الإنساني للانسان _ فالموء لا يتعامل مع الموجود العقلي بقصد الانتفاع الذاتي به ، أو أنقاء ضرره أو اجتنابه _ أى لأغراض ذاتية أساساً ، بل لغرض موضوعي محض، هو الفهم أو الادراك التقريري المجرد من الاهواء الذاتية .

وليس معنى هذا أن الادراك الموضوعى لا يمكن أن يترتب عليه احساس أوسلوكذاتى ، بل معناه أنه _ بما هو إدراك موضوعى _ متميز عن كل الذاتيات التى تترتب عليه . لأن الذاتيات متغيرة حسب كل ذات ، وبحسب ظروفها . أما الادراك بما هو موضوعى فلا بتغير بتغير الأشخاص أو تغير ظروفهم .

فالوجودالعقلى موضوعى مستقل مفارق للذات الانفعالية والحاسة عاماً بماهو موضوعى سواءاً كان الادراك الموضوعى اوجود جزئى حسى، أولموجود كلى عقلى: فلكل منهما مجال انتشاره المستقل عن الذات، وكل منهما واحد مهما تعددت الذوات المدركة له، وكل ما في الامر أن مجال انتشار الموجود الموضوعي المحسوس مجال انتشار موضوعي جزئى، أي لا توجد فيه إلا موجودات جزئية أو فردية . وأن مجال انتشار الموجود الموضوعي كلى ، انتشار الموجود فيه إلا موجودات هي معان كلية غير جزئية .

وهكذا نجد لدينا ثلاثة مجالات انتشار للموجودات:

١ - عجال انتشار الآنى خاص أو فردى ، موجوداته
 إحساسات خاصة .

حال انتشار موضوعی جزئی مفارق لمجال الانتشارالذاتی
 توجد فیه الکائنات الجزئیة وظواهرها وأطوارها ، وهو مجال
 انتشار مستفرق لأفرادها .

٣ - مجال انتشار موضوعي كلي، توجد فيه المعانى الكلية، وهو
 مجال انتشار مفارق للمجالين السابقين ومستفرق لها

فالتفكير النظرى - كما ذكرنا في المفهوم الإنساني للانسان - لا يتعامل إلا بالرموز الكلية المفارقة المستفرقة المجزئيات . وهذه الرموز تدل امتثالاتها على موجودات كلية مفارقة ، هي المعاني الكلية التي تتمثل في الموضوعات الجزئية، أي الموجودات الموضوعية الجزئية بكل ظواهرها ، ولكنها ليست أحداً من هذه الوجودات الجزئية ، أي أنها كلية ، ومفارقة بماهي كلية .

ورب سائل يسأل:

مادام كل امتثال فى الوجدان يشير إلى موجود ، فهذه المعانى السكلية _ ما دامت لها امتثالات فى الوجدان _ موجودات ، ولكن أهى موجودات موضوعية حقا وليست ذاتية ؟

والمرجع فى هذا إلى المغيار العام للموضوعية الذى أسلفنا ذكره. وهو كون الوجود مستقلا عن الذوات المدركة له ، وكونه واحداً بهويته مهما تعددت امتثالاته بعدد الوجدانات التى يمتثل فيها .

وكل امتثال فهو ذاتى بما هو امتثال ، ولكنه حين يشير أو يتملق بموجود غير ذاتى ، مفارق لجميع الذوات ، قابل للادراك بواسطتها مادامت سوية فوضوعه موجود موضوعى مفارق للذات. « تجده » جميع الذوات السوية ممتثلا فى وجداناتها كلما وجهت انتباهها الادراكي الملائم له إليه .

وكذلك الحال في المعانى الكلية المفارقة لمفرداتها الجزئية: امتفالها _ ككل امتثال ، ولاحيلة في هذا _ ذاتى ، ولكنه متعلق بموضوعات _ أى موجودات _ مفارقة لذواتنا ، وكل موجود منها هو واحد بعينه مهما تعددت امتثالاته بتعدد الذوات السوية المدركة له ، ولا يمكن ألا تدركه على هذا النحو إذا وجهت انتباها الادراكي الملائم له — أى العقلي — إليه . فيجال انتشار هذه المعانى الكلية موضوعي غير ذاتي أيضا ، ولكن مجال انتشار المعقولات موضوعي كلى مستغرق للجزئيات مفارق لها جميعا ، في حين أن مجال انتشار المحسوسات موضوعي جزئى ، ووجود كل موجوذ فيه محال انتشار المحسوسات موضوعي جزئى ، ووجود كل موجوذ فيه خاص بذاته غير مستغرق لما عداه .

ونلاحظ أن الموجودات الموضوعية الجزئية (المحسوسات) يمكن أن تمكون موضوعا (خامة) للتعقل — والعكس غير ممكن— والتعقل يدرك الجزئيات من حيث هي مندرجة فيه تحت معانيها الكاية المفارقة.

وهی معان لا یوجدها العقل إیجادا کیفهاشاء ، بل فی فطرته أن « یجدها » أو « یکتشفها » متمثلة فی الموجوات الموضوعیة الجزئیة . فلیس « التجرید » إیجاداً حرا ، بل هو استخراج کامن کان موجوداً ولکنه کامن ، فالتجرید هو المعبر أو « القنطرة » أو « الجسر » الذی یجتاز به ما هو موضوعی جزئی وجوده الذاتی أو الفردی الجزئی ، و مجال انتشاره الموضوعی الجزئی ، لیدخل فی مجال انتشار کلی مفارق لکل ما هو جزئی میدخل فیه لا بمادته أو کینو نته الجزئیة ، بل بکینونة معقوله ، أی صارت کلیة .

ولما كان المنى المعقول موضوعيا كليا ، فهو واحد مهما تعددت مفرداته الجزئية المندرجة تحته ، وبالتالى يكون ما فى كل جزئى من معناه الكلى إنما هو « تعبير » هذا الكيان الجزئى عن هذا المعنى الكلى على المستوى الجزئى ، وبقدر ما يسمح به هذا المستوى . محيث عثل الجزئى المعنى الكلى بهامه ، من غير أن بنحصر فيه هذا المعنى الكلى .

فكأنما الأفراد أوالكيانات الجزئية من نوع معين العكاسات شتى الشعاع واحد . أو صور شتى لشيء واحد في مرايا شتى .

فالمقل إذن لا يعرف الجزئ بما هو جزئى ، بل بتعرف فيه على معناه الكلى ، أو مفهومه ، أو قانونه الداخلي . .

فالوجود العتول المحض — وهو كلى مفارق مستغرق — هو المعنى الكلى ، وهو الموجود دون سواه فى مجال الأنتشار المعقول . وما نجده فى وجداناتنا هو امتثالات هذا الموجود ، وهو موجرد واحد مهما تمددت أمتثالاته ، ونتا عج أبنية هذه الموجودات بالاستدلال موجودات موضوعية أيضاً لأنها واحدة لدى جميع الأسوياء.

المعابر ومجالات الانتشار

آية الموضوعية واحدة في الموجود الجزئي والموجود الكلى. ولكن الحكل منهما مجال انتشاره اللائم لوجوده، فأنت لا تجد الموجود الجزئي في مجال الانتشار الحلى ، بل تجده حيث يوجد فعلا ، أي في مجال الانتشار الجزئي ، الزماني المكاني. ولا تجد الموجود المكلى في مجال الانتشار الجزئي ، وإن وجدت هناك « تعبيراً » عن هذا للوجود الحكلي في المستوى الجزئي ، مته ثلا في الموجود الجزئي نفسه ، بل تجده حيث يوجد فعلا : أي في مجال الانتشار الكلى المفارق لل جزئي ، وإن استغرق كل جزئي معبر عنه .

والكلى لا بتعدد بتعدد التعبيرات الجزئية عنه ، أو بتعدد تجلياته فى الستوى الجزئى ، فأنت لا تدركه الا بعقلك الموضوعى ، المتجاوز الذات والذاتية ، ولا تتعامل معه إلا بعقلك الموضوعى ، ومن حيث هو متمثل فى جزئى .

فالمعنى الكلى هو الموجود بما هو معقول ، أى بما هو موضوع العقل الموضوعى الكلى النظرى المفارق العص الجزئي. فهو الموجود معقولا ، وهو الموجود المعقول دون سواه . ولا يمكن أن يكون مستغرقا في الموجود الجزئي ، وإن استغرق هو الموجود الجزئي .

فالمفارقة هنا تامة . ولا وجه للاعتراض بأن ذلك من شأنه أن ينشىء ازدواجا فى الموجودات ، لأن الازدواج قائم فعلا فى المفهوم الانسانى للانسان . فهو ازدواج لا تترتب عليه مشكلة من أى نوع بالنسبة للانسان . فازدواج الوجود عموما فى مستويين أحدها كلى وآخر جزئى ، يقابل ازدواج وجود المرء فى مستوى حسى جزئى ، ومستوى نظرى كلى .

وكما يكون الادراك تكون المدركات. فان كان الادراك الحساسا جزئيا فالمدرك محسوس جزئى، وإلا لما أدركهالاحساس. وإن كان الادراك تعقلا كليا، فالمدرك معقول كلى، وإلا لما أدركه العقل.

والمرء موجود واحد له مستوبان أو مجالا انتشار ، والوجود إجالا واحد، ولكن له مر بما هو موضوع الادرال البشرى مستوبين، كل مستوى منهما يقابل بمجال انتشاره المستوى الملائم له من الادراك.

وفى كل من هذين المجالين موجودات لا يمكن أن تكون في هذا المجال الا على هذا النحو. فمجال الوجود الكلى الموضوعي

المفارق موجوداته كلية مفارقة ، ومجال الانتشار الموضوعي الجرئي موجوداته حرثية مستغرقة في الموجودات الكلية .

فكيفما بكون الموجود يكون مجال انتشاره ولا يمكن أن تجده إلا فيه .

والموجود الكلى موضوع للموجود الكلى ، لا يخرج عن نطاقه المستغرق ، ولكن الموجود الكلى ليس موضوعا للجزئى الذى يمثله أو يمير عنه بدرجات متفاوته .

ونقول أن هذا الازدواج لا تترب عليه مشكلة من أى نوع الانسان ، لأنه لا يحتاج إلى ازدواج فى الحيز أو المكان . فجال انتشار الموجودات الكلية مفارق المزمان والمكان ، وإن كان مستغرقا لكل الجزئيات الموجودة فيهما .

فالازدواج هنا ليس ازدواج موجودات كاهى ، بل ازدواج مستوى ، والمفارق منهما مستفرق للآخر ، ولا يترتب عليه تكرار مخذافيره وتفصيلاته وتحيزه وتعاقبه الزمنى ، فذلك لا موجب له ، وهو غير مطلوب ، بل هو ازدواج له موجبه من حيث المستويات ، لازدواج مستويى الادراك والوجود فى الانسان . فالمرء الواحد

موجود عقلى — أى فى مجال الانتشار العقلى الكلى بما هو عاقل ـ وموجود حسى ـ بما هو فى مجال الانتشار الحسى الجزئى بما هو كائن حى ّــ فلا الاحساس فى الانسان يدرك الموجود الكلى ، ولا الكلىفيه يدرك الموجود الجزئى بما هو جزئى .

والموجود في أى من متجالى الانتشار هو ما تجده ، وإن خيل اليك أحياناً أنك توجده أو تخترعه . فهو ليس موجوداً إلا لقيامه في مجال انتشاره الملائم له ، جزئياً كان أو كلياً ومحسوساً كان أو معقولا ، بصرف النظر عن كل العمليات المؤدية لوجوده هناك .

أنت تصنع قطعة الأثلاث ، أو تؤلف موسيق أو تكتب خطاباً ، وتعلم أن ذلك ما كان ليوجد لولا أنك أوجدته . ولكن وجود هذه الأشياء _ متى أوجدتها _ موضوعى مستقل عنك أشبه بالثمرة التى تنتجها الشجرة ، أو الوليد الذى تضعه أمه، ولكن الثمرة والوليد _ بعد وجودها _ مستقلان بوجودها الخاص بهما عن الشجرة وهلياتها، وعن الأم وأجهزة الخصوبة والانجاب فيها .

وأنت تقوم بعمليات استدلالية عقلية ، تنتهى إلى نتيجة لم تكن معلومة لك من قبل . ولكن هذه النتيجة متى وصلت إليها موجود عقلى موضوعى متميز عن عمليات تفكيرك ، ومازمة لك بكل خصائصها ، وملزمة كذلك لكل المتمول السوية القادرة على على الاستدلال والادراك النظرى .

وآية موضوعية الموجودات العقلية التي نجدها بالاستدلال، أن كل العقلاء الاسوياء لا بد أن يجدوها بعينها وحذافيرها ، إذا سلكوا نفس الطريق الاستدلالي المغفى إليها .

والملكات ومبادىء الاستدلال واحدة ومتشابهة لدى كل الاسوياء، ولكن الوجودات العقلية التى يصلون إليها بالاستدلال المتشابه ليست وتعددة متشابهة ، بل هى ذات هوية واحدة تماماً ، مهما تعدد المستدلون عليها . كما أن الموجود المحسوس واحد بعينه مهما تعدد مدركوه بحواسهم .

فآية الموضوعية إذن واحدة ، ومعيارها واحد ، سواء في الموجودات الحسية أو الموجودات العقلية .

وكل الفرق بين الموجود المحسوس والموجود المعتول - وكلاهما موضوعي مفارق لجميع الذوات ، وإن كان موضوعًا لامتثالاتها - أن مجال إنتشار الموجود الحسوس موضوعي جزئى ، ومجال إنتشار الموجود المعقول موضوعي كلي .

كلاها مجال انتشاره موضوعي ، مفارق للذات التي تنفرد بمحال انتشارها الذاتي في مقابل هذين المجالين الموضوعيين . م م م م م م م م م

وقد رأينا ماهو ذاتى فى الفهوم الإنسانى للانسان محتال لتحقيق الوحدة التكاملية للانسان، بتجاوز ذاتيته بيقسوة التقمص الوجدانى لبدأ العقل الموضوعي، وهو الموضوعية المطلقة على جسر أو معبر، هو «موضعة» النزوع والسلوك أو الفعل، الذى هو جزئى محسوس حما، بأن يفدو «معبراً» قدر الامكان عما هو موضوعى بالإطلاق. فهذا « التعبير» إما هو جسر أو معبر أو قنطرة، يخرج به الإنسان من مأزق أزدواج تكوينه.

فهل نجد — مقابل هذا الجسر أو المعبر في المفهوم الانساني للانساني _ جسراً بماثلا في المفهوم الانساني للوجود ؟

أقول نجده بلا ريب:

نجده فی جمیع أنواع « التعبیر الخاص » لدی الانسان . فلئن كان « التعبیر » بالسلوك هو الجسر إلی التموضع والتحایل علی إیجاد وحدة تكاملیة بین السلوك أو الفعل الجزئی والتعقلی الكلی ، أو بین الذاتی والموضوعی ، فإن التعبیر بالفن فی جمیع فروعـــه وأشكاله ، أو «التعبیر» بالصوت أو الایماء أو الحركة ، أو بالصنع والأداء لأی عمل ، هو الجسر الذی یتبحاوز به ما هو ذایی جزئی

افاتیته الجزئیة لیمبر بهذه الاشكال عن موضوعیة جزئیة محسوسة ،
 مقلیث هذه الاشكال بصیرورتها موضوعیة مفارقة للذات ، تعبر بهوضوعیتها الجزئیة عما هو ذاتی ، وهو النزوع أو الشعور

إلى جميع المشاعر موجودات ذاتية ولا تباوز لها بما هى مشاعر للذات صاحبها ، ولكن صاحبها إذا «ماعتر» عنها أى تعبير محسوس ، صابح بفذ اللتعبير المحسوس محسداً بدرجات متفاوتة للاحساس الذاتى ، وهو فى الوقت نفسه موجود موضوعى ، فى مجال إنتشار مستقل عن الذات ، ومدرك من جميع الاسوياء بما هو محسوس ، ويترجمون تعبيره عن ذات صاحبه ، أى مشاعره الذاتية . فالتعبير هو المعادل موضوعياً للاحساس .

ينطبق هذا على الصرخة والايماءة ، وعلى التعبير بالفنون التشكيلية وَفَنُونَ التَّوْلَ والموسيقى . فالتعبير هنا موضعة لماهو ذاتى فى نطاق الوجود ، إجتاز بها الموجود الذاتى (المشاعر الذاتية) بَرْأَتَيْتُهُ إِلَى تَجِالُو الانْتشارُ الموضوعى الجزئى .

ويذلك يقوم الجسر بين بجال انتشار الموجود الذاتي ومجال أنتشار الموجود الموضوعي الجزئم .

وكل عويجود أموض عين عزيري ، فهو معبر بوجوده الجزئي عن

موجود كلى موضوعي، مدرك بالعقل. وبذلك يصبح « التعبير » المحسوس عما هو موجود في مجال انتشار ذاتى خاص بصاحبه حلقة الاتصال بين كل مجالات الانتشار: من الذاتى الفردى ، إلى الجزئى الوضوعى ، إلى الموضوعى السكلى ، حيث تحول به ما هو ذاتى إلى ما هو موضوعى .

هذا إذن هو الجسر من الذائى إلى الموضوعى ، ومن الجزئى إلى الكلم .

> أو ليس هناك جسر آخر ، من الكلى إلى الجزلى ؟ نقول إن هذا الجسر موجود .

> > إنه الاختراع!

فالاغتراع تعبير في مجال الأنتشار الموضوعي الجزئي المحسوس عما هو موضوعي كلي معقول .

فهذه الطائرة التي أرادا تمر من فوق في طريقها من العلار القريب إلى بلد بسيد أياكان ، وهذا الصاروخ المتجه إلى القبر أو الزهرة أو المريخ ، بل هذه الآنية من البلاستيك ـ وهو مادة صناعية لا وجود لها في الطبيعة ـ وهذا الثوب الجميل الذي ترتديه المرأة المعاصرة من الخيوط الصناعية : هـذه كلما اختراعات أوجدت موجودات

موضوعية جزئية لم تكن موجودة قبل اختراعها. واختراع الإنسان لها هو الذي جعلها موجودة. ولو لم ينجح اختراعه لما وجدت! ولكن ماذا تمثل الاختراعات؟

إنها لا تعبير الانتشار الموضوعي الجزئي، ولكنه ليس تعبيراً عن احساس ذاتى ، بل عن إدراكات موضوعية كلية ، وهي القوانين الطبيعية ، مطبقة على المستوى الموضوعي الجزئي ، بحيث يعبر هذا الموجود الموضوعي الجزئي ، بحيث يعبر هذا الموجود الموضوعي الجزئي عن تلك الموجودات الموضوعية الكلية .

فهناك إذن قنطرتان أو جسران :

جسر التعبير الفنى أو الحركى أو الصوتى وما أشبه عما هو ذاتى محض فى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى . وجسر الاختراع الذى يعبر فيما هو موضوعى جزئى عما هو موضوعى كلى .

والحصيلة فى الحالين فى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى أى المحسوس، والمعبر عنه فى إحدى الحالتين موجود فى مجال الانتشار الموضوعى الكلى . الذاتى ، وفى الأخرى موجود فى مجال الانتشار الموضوعى الكلى .

مستويات الوجود

مجالات الائتشار تدانا عليها امتثالات الوجدان العام ، الذي هو مجال الإنتشار البشرى الأشمل الأعم ، الذي لاسبيل لنا إلى المرفة بكل أنواعها إلا منخلالهوعن طريقه ، ولا حيلة لامرئ في هذا . . .

والجـــالات الثلاثة للانتشار هى: مجال انتشار ذاتى خاص باحساسات المرء ومشاعره التى هى موجودات ذاتية محض . ومجال إنتشار موضوعى جزئى للموجودات الجزئية المحسوسة بالحس الخارحى والادراك الحسى. ومجال انتشار موضوعى كلى للموجودات الكلية المدركة بالفكر النظرى .

ولكن هل كل مجال انتشار من هـذه الثلاثة له مستوى واحد ؟

وبعبارة أخرى :

هل جميع الموجودات فى كل مجال منها فى مستوى واحد؟ فى حسبانى أن الموجودات الذاتية الخاصة بالمرء تنقسم إلى مستوبين، أحدها الاحساسات والمشاعر الأولية البسيطة كالأ واللذة والارتياح والنفور، وهي في مستوى تلقائي عنوى لا تخالطه عليات فكرية. أما الركب منها كأحلام اليقظة والمنام، والتخيلات العفوية والمقصودة، والأسى المصحوب بتخليلات الما سيكون أو إسترجاع لما كان وما إلى ذلك، فهي موجودات ذاتية مركبة متفاوتة التأليف والتعقيد، ولذا فهي في مستوى ذاتي آخر غيير مستوى الاحساسات والمشاعر البسيطة، وهو مستوى يشارك فيه التفكير الاحساس والانفعال، مما يؤدي إلى « تركيبات » أو صيغ » لها نوع من المنطق الخاص الذي يربط المقدمات بالنتائج على نحوما، هو « منطق العواطف أو الانفعالات » . ولنا أن نسمي هذا المستوى الذاتي المقد مستوى «المشاعر المقلنة»، بسبب ما يخالطها ويربط بين عناصرها من التفكير الذي يقوم فيها بدور متفاوت الأهمية . وهذه «المشاعر المقلنة» لا نظير لها عندالحيوان، متفاوت الأهمية . وهذه «المشاعر المقلنة» لا نظير لها عندالحيوان، متفاوت الأهمية . وهذه «المشاعر المقلنة» لا نظير لها عندالحيوان، متفاوت الأهمية . وهذه «المشاعر المقلنة» لا نظير لها عندالحيوان، متفاوت الأهمية . وهذه «المشاعر المقلنة» لا نظير لها عندالحيوان، متفاوت الأهمية . وهذه «المشاعر المقلنة» لا نظير لها عندالحيوان، متفاوت الأهمية . وهذه «المشاعر المقلنة» لا نظير لها عندالحيوان، متفاوت الأهمية . وهذه «المشاعر المقلنة» لا نظير لها عندالحيوان، متفاوت الأهمية . وهذه «المثاعر المقلنة» لا نظير ها عندالحيوان، متفاوت الأهرور الذي يمارسه العقل ، وهو إنساني محض .

* * *

وفيما يتعلق بمجال الانتشار الموضوعي الجزئى ، أى مجال إنتشار الموجودات الموضوعية المحسوسة، فلدينا مستوى للمحسوسات البسيطة العارضة ، ومستوى للمحسوسات المركبة من عدد من هذه المحسوسات المركبة من عدد من هذه

والموجودات المحسوسة البسيطة هي ظواهر وأعراضأو أحوال

وصفات وأطوار يطلعنا الحس الخارجي عليها مرتبطة بكيان واحد محسوس ، هو كيان الشيء المتحيز في المكان .

فهاهنا أيضاً مستويان للوجود ، أحدهما الوجود العارض أو التابع أو المتعلق ، والآخر هو الكيان ذو الوحدة الذى تتعلق به هذه العوارض ، فهى بمثابة حوادث تحدث له أو صفات يتصف بها . وهى متغيرة وغير متماسكة ، فقد يعارض بعضها بعضاً ويينها تداول، أما هو فعتماسك رغم تداولها هذا .

والكيان وعوارضه يكونان معاً تركيباً أو صيغة واحدة ، بنظل وحدة هذا الكيان ، برغم كل ما يعتريه ويتداوله من هذه الأعراض البسيطة ، وإن غيرت بعضها هذا الكيان تغييراً عميقاً في بعض الأحيان . فورقة الشجرة خضراء ، وهذه الخضرة موجود حسى عارض ، تعقبه في الخريف صفرة . ولكن كياناً واحداً هو الورقة يحدث له هذان العارضان على التعاقب . وربما إجتمعا فيه معاً وقتا ما ، عندما يدب الاصغرار إلى أطرافه، ويسرى فيه شيئاً فشيئاً .

وظاهرة السخونة أو الحرارة موجود حسى عارض ينتاب جما ما ، وقد تعقبه البرودة ، فتحل فيه محل الحرارة . وقد تزداد البرودة فتتحول بعض الأجسام من السيولة إلى الصلابة ، أو تزداد الحرارة فتتحول بها بعض الأجسام من الصلابة إلى السيولة ، أو من السيولة إلى الغازية ، كما هو معهود في الماء والثلج .

ولكننا نعلم بادراكنا الحسى أن هذه « الصيغة المحسوسة » مركبة من كيان هو الجسم أو المادة التي تحدث لها هذه الأعراض ، وأن تغيرات شكل المادة بغعلما وتبعاً لها إنما هي تغيرات «كيان » واحد تنتابه كثرة من الأعراض أو الأحوال . فمستوى وجود الكيان أو الجسم غير مستوى أعراضه أو أحواله أو صفاته . وكلاها بعد هذا — ومع هذا — في محال انتشار واحد هو محال الانتشار الموضوعي الجزئي ، لأن كلا من العوارض والكيان الذي تعرض له مدرك في فرديته أي جزئيته التي لا تتعدى ذاته المدركة لنا متميزة محدودة . فكلا المستويين إذن في المجال الموضوعي الجزئي غير مفارق ، لأ نه في جميع الأحوال مدرك حسى جزئي منحصر في ذاته ، يدركه الإدراك الحسى ، الذي له نظائر عند الحيوان .

* * *

وفى مجال الانتشار الموضوعى الكلى نجد المفارقة التامة لما هو جزئى ، لأن موجوداته مدركات عقلية خالصة ، يدركها التفكير النظرى . فهدا الجال إنسانى محض ، لا نظير له عند الحيوان .

والفكر النظرى يقوم بإزاء الموجودات أو المدركات الجزئية الحسية بدور التمثيل الغذائي الذي يحول ما هو مباين إلى مجانس، فيحول المحسوسات الجزئية المتباينة المتنوعة إلى معان كلية لا جزئية فيها، ولا تفاوت في معقوليتها، على محو ما يحول التمثل الغذائي ألوان الغذاء، مهما تنوعت، إلى دم متجانس لا تنوع فيه.

فالهذا التحويل من إلجزئية إلى الكاية ، ومن الحسية. إلى المعالمة ؟ ومن الحسية. إلى

إنه استخلاص « النظام » أو « المنى المعقول » الذى يتميز بالوحدة التامة والتحانس، من كثرة المحسوسات والأعراض المتباينة في الكيان الجزئي المحسوس.

والنظام الباطن أو المعنى ليس من معدن الحس، بل من معدن مفارق للحس تمام المفارقة . فألمحسوس إطاره الزمان والمكان، حيث التاين او التحير. والتعاقب و التداول . . . أما النظام الباطن أو المعنى فشيء واحد يتضمن في وحدته التامة كل ما يتعاقب في

الآین او الحیز الواحد المحسوس لکل کیان محسوس تعاقبا زمانیاً محسوساً من الظاهر والاطوار

و هم المخال و المعلمة المتفاقية و التكليان المعلمة و المحالة و ال

فلنا إذن أن تسترال بين بهذا على أنهر عبدا النظام العقلي تام المفارقة (الثابت الذى لا بيتغير آن إن فللر كل تغير في الحيسوس) مجال انتشاره لا زمانى والإمكاني ألو لا أين والنظام أو المنى المعقول موجود كلى ، فى عجال الانتشار الكلى الوضوعى الوحيد اللائق به ، الحجائس له ، وهو مجال الانتشار الكلى الوضوعى الكلى ، وهو مصاحب فى المفهوم الإنسانى للوجود _ لحجال الانتشار الوضوعى الجزئى مصاحبة الاستغراق مع المفارقة التامة ، على نحو ما يصاحب التعقل الموضوعى الكلى به فى المفهوم الانسانى للانسان _ الحس الجزئى الموضوعى ، والاحساس الذاتى ، فالازدواج هنا داخل إطار تكاملى واحد قائم فى المفهومين ، ولا يخرج للانسان من هذا بحكم تكوينه ذى الستويين فى كينرنة واحدة .

ولكن هل هذا الحجال الموضوعي الكلي ، العقلي المحض ، توجد فيه موجوداته _ التي هي المعانى الكلية _ في مستوى واحد ؟

إن منها البسيط ، ومنها ما هو مستغرق لعدة معان بسيطة _أى أكثر كلية _ ومنها ماهو مستغرق لهذه الأخيرة ، فهو أكثر كلية منها أيضاً .

والمفارقة صنو الكلية ، وملازمة لها أو لازمة منها في جميع الأحوال. فكما يفارق الممنى الكلي أفراده الجزئية التي يستغرقها بحكم كليته ، يفارق المعنى الأكثر كلية أفراده من المعانى التي

يستغرقها ، فهو بمثابة المعنى لها جميعاً ، وهى فى وضع الجزئيات بإزاء كليتها المفارقة المستغرقة لها .

فالكلية تتفاوت، وإن لم تتفاوت الموضوعية ـ التي آيتها وحدة الموضوع أو الموجود مهما تعدد مدركوه ـ . فالمفارقة إذن تتفاوت بتفاوت الكلية . ومن ثم تتعدد المستويات في مجال الانتشار الموضوعي الكلى .

والتعدد هنا ينقسم إلى مستوبين أيضاً: مستوى المعانى الكلية المكنة ، ومستوى المعانى الكلية الغير ورية .

فالمانى المكنة يمكن أن يحل أحدها محل الآخر ، بدون إخلال بالمقولية ، وهى المعانى السكلية للسكائنات الجزئية ، بما هى معقولة، أى نصل إلى وجودها بالتجريد .

وقد يقال هذا أن التجريد يوجدها إيجاداً ، ولا « يجدها » ولكنها لا تكون موجودة إلا إذا تم لها الوجود الموضوعي ـ وقد أشرنا إلى ذلك من قبل ـ بصرف النظر عن منشئها ، فهي موضوعية بحسكم كيانها الواحد ، أيا كان مدركوها ، ومهما إعتقدوا أنهم أوجدوها ، لأن نتيجة هذا الايجاد تغدو واحدة داعًا بالنسبة لجميع الأسوياء.

وجده المعانين المحلية للسكينة الهوسية بمثابة الرموز المحيردة ، ولكن الرموز لها وجودها الموضوليمينة الخلطل بها في لمجال الا تشير الموضوعي المكلي

وقد يقال أن الرمورد أو المحان السكلية عاضة المتعديل ، واسكن هذبا التفديل ـ كائنا ما كان ـ بنصب على المضبون ، ولا يعطنت على مبدئها وهو تمام المعقولية الموضوعية المسكلية . فكل معنى له مبدؤه المشترك مع كلفة المعلي السكلية ، والذيحد بدونه لا يكون معقولا كليا . وهذا المعدأ وهو تمام السكلية الموضوعية ـ لا يتفاوله تعديل بأى حال من الأحوال ويافة بنصب التعديل على مضمون هذا المبدأ ، لفرض ولعد هو زيادة تمثيل هذا المبدأ في مضمون المعنى ، ليكون أصدق كلية وموضوعية

فالوسبوايه الكلى المهوضوعي معقولية خالفَّة: عملها - كل معنى كلى على حدة في محتواه الذي يقبل التعانيل تجريا المثيل أن المؤضوعية المكلى الغرب الملون المؤضوعية المكلى الغرب الملون الأسود البعد اكتشاف أغربة بيضا - أغدل مضمون هذا الملمني الاستمام كليت بملا قضر المعنى عن المكلية المتامة ، لعدم استفراقه الأغربة غير السوداء ، ولما كانت هذه المعلني المكلية الموضوعية

ذات محتوى يعبر عن مبدأ الكلية الموضوعية بتفاوت، فن هنا يقبل مضمونها التعديل أو التصحيح . ولهذا السبب فهى معان موضوعية كلية مكنة ، لاتتجاوز كليتها نطاق إستغراقها المعين .

أما المعانى الضرورية فهى المبادى، المعنولة للموضوعية الكلية بالاطلاق ، التي تسرى بالضرورة على جميع المعانى ، ولا يمكن أن يشذعنها معنى ، وإلا فقد كينونته الكلية الموضوعية .

وهذه المعانى الضرورية موجودات موضوعية كلية ضرورية تقابل فى المفهوم الانسانى للانسان مبادىء التفكير النظرى ، أى مبادىء الاستدلال .

نحو مفهوم انسانی للـــطلق

الموجود المطلق

فى الفهوم الإنسانى للإنسان يرجع كل تفكير نظرى إلى مبدأ أقصى هو مبدأ الهوية ، وما بلزم عنه ويلازمه من امتناع النقيض . فهو مبدأ المبادى و الذى لا يشذ عنه التفكير الصحيح مهما تنوعت موضوعاته ومضو ناته . وسمة التفكير النظرى الإنسانى هى الموضوعية المطلقة .

ومجال الانتشار الموضوعي الحكلي في الفهوم الإنساني للوجود هو الذي يقابل التفكير النظرى في المفهوم الإنساني للإنسان. وفي هذا المجال لا محيص أيضاً عن مبدأ يكون هو النظام المحلي بلميع الأنظرة أو المعانى ، أو مبدأ المبادىء الحلية لحافة الموجودات المعقولة ، التي رأيناها تمايز في مستويات حسب مدى كليتها ، محيث يستفرق بعضها البعض الآخر مع مفارقته بمجال انتشاره . وهذا المبدأ الأقصى للوجود الحلى هو « للوضوعية المطلقة » ، التي يعبر عنها أو يمثلها كل موجود كلى في مستواه ، والتي بها يكون موضوعياً كلياً ، وبدونها لا يكون كذلك .

وقد رأينا أنالمعانى الكلية نظم كلية أى مبادىء للموجودات

الجزئية وهدده المعانى موجودات كلية موضوعية ، بحيث تعبر الموجودات الجزئية ، في مجال انتشارها الموضوعي الجزئي ، عن هذه النظم أو المعانى أو الماهيات الموضوعية السكلية ، كارأبنا المعانى ـ أى نظم الموجودات الجزئية أو مبادئها أو ماهياتها موجودات عقلية كلية تتفاوت كليتها وتندرج تحت مبادىء أكثر كلية في مستويات مفارقه حسب مدى كليتها ومستغرقه لما دونها ، وتترتب حسب المبادىء أو المعانى الضرورية ، التي قمنها العليا مبدأ المبادىء الضرورية بالاطلاق ، وهو مبدأ « الموضوعية المطلقة » ، وهسندا المعنى هو الذي تعبر عنه بدورها سائر المعانى بكلياتها الموضوعية ، كل منها في مستواها ، وهو مفارق لها ومستغرق الموضوعية ، كل منها في مستواها ، وهو مفارق لها ومستغرق المعاميما ،

ولما كان لكل موجود مجال انتشاره الملائم له و إلا لم يكن موجوداً ، ولا مدركا ، ولا متصوراً في هجال انتشار الموجود المبدئي ، الذي هو معنى المعانى ونظام النظم ومبدأ المبادى ، وهو « الموجود الموضوعي المطلق » ، مجال انتشار موضوعي مطاق كذلك ، هو به مفارق لكل مجالات الانتشار الأخرى المتفاوتة المستويات ، ومستغرق لها جميعا . فهي كلما تعبر عنه ،

وتستمد موضوعية وكليةوجودها منه ، فهي به ، أما هو فليس بها,

وبذلك يقوم النظام المطلق الذى ينظم كل الأنظمةالمتفرقة في مجال انتشار مطلق يستغرقها جميعاً ، بحيث تتم بذلك « التعبيرية الشاملة العامة » في كل مجالات الانتشار ومستويات الوجود ، وتكون هي المعبر أو الجسر بين الستويات الدنيا المتفاوتة ، والمستوى الأعلى الواحد المطلق .

فوحدة النظام الواحد الذي يستغرق في إطلاته وتفرده ومفارقته القصوى جميع النظم المتفرتة في مجال انتشاره المطلق، هذه الوحدة تعبر عنها الموجودات السكلية والجزئية - رغم تباينها - في مجال انتشارها الموضوعي السكلي والموضوعي الجزئي، فيكون كل موجود منها ممثلا لهذه الوحدة معبراً عنها في مجال انتشاره الملائم، معبراً عن هذا الانتظام الأثمل العام للموجودات كافة ، المتفرقة في ملايين السكائات المعقولة والمحسوسة التي تبدو مستقلة في إطاراتها المتفرقة.

فستوى المبادى الضرورية - التى نقيضها ممتنع - هو المستوى الأعلى فى الوجود وفى التفكير النظرى الإنسانى على السواء، وهو المستغرق لكل الموجودات الكلية المعقولة، ولكل عليات التعالى التى تتخذ هذه الموجودات الكلية موضوعا لها، وهى المرجم الأخير

للصواب أو الحق . فنى هذا الستوى مجتمع الوجود والحق فى مبدأ أقصى هو الموجود الأقمى ، المطلق .

فالموجود المطلق ، هو الحق المطلق، وهو معنى الوجود بالإطلاق، الذى يعبر عنه كل موجود فى مستواه ومجال انتشاره الملائم له . أما « هو » فمجال انتشاره مطلق خاص به ، مفارق لكل المجالات مستفرق الها. به يكون أى موجود — فى أى مستوى — موجوداً ، وعنه يعبر أى موجود — فى أى مستوى — فى حدود مستواه .

ونتول الموجود المطلق والبدأ الأقصى ، لأن البادى الضرورية انظمة ضرورية ، لو تفاوتت بحيث يمكن تبادغا فيا يينها لا كانت ضرورية . فلابد إذن أن ترتد هذه البادى - بمتنضى ضروريتها الى مبدأ ضرورى أقصى ، هو الموجود الأقصى أيضاً ، لأن وجود الضرورى ضرورى في مجال انتشاره ، بحيث ينتظمها جميعا على تعددها ، فيكون بذلك مبدأ المبادى والضرورية كافة ، ويكون هو الضرورى بالإطلاق الذى يجتمع لمستوى وجوده الخاص به الوجود والضرورة ، فهو مبدأ كل وجود ، ومبدأ كل ضرورة، ومبدأ الحق أو الصواب، في كل موجود موضوعى . ويكون المبتر عنه المقارى هو المبدأ الأقصى للتعقل : مبدأ الموية ، ووجهه في التفكير النظرى هو المبدأ الأقصى للتعقل : مبدأ الموية ، ووجهه

الآخر امتناع النقيض.

وتعبير سائر الموجودات عنه — على مستواها فى 'لوجود — هو سر الوحدة التكاملية الشاملة الوجود كله ، التي هى دليل انتظامه الكلى رغم التباين والتعارض الظاهرى لمنظومانة التي لا تحصى. وهو شبيه — إذا ضربنا بالأقل مثلا للأكبر — بسر الوحدة السمفونية الشاملة رغم تباين الأنغام والآلات أشد التباين.

والموجود المطلق مفارق بمجال انتشاره لكل مجالات الانتشار الأخرى ، مستغرق لها جميعاً ، لأن المفارقة صنو الكلية ، وعلى قدرها ، متفاوتة بتفاوتها. فالكلى بالإطلاق ، لاكلى معه ولاكلى فوقه — فلوكان معه كلى فى مستواه لها كان مطلقاً ، وكذلك لو كان فوقه كلى آخر ، لكان هذا الآخر هو المطلق — فهو المفارق بالإطلاق إذن ، الذى لا مفارق يعاوه ، ووجوده فى مستوى مفارق لكل المستويات ، ومستغرق لها جميعاً ، فهو معنى الوجود بالاطلاق ، الذى بعبر عنه كل موجود حسب مستواه ، ومعنى كل موجود بالاطلاق والحق بالاطلاق والضرورى بالاطلاق . ومعنى كل موجود بماهو موجود تعبير عنه ، مستفاد منه . ومعنى كل تعقل بما هو تعقل تعبير عنه ومستفاد منه . ومعنى كل تعقل بما هو تعقل تعبير عنه ومستفاد منه .

فهو من جهة التعقل ، ومن جهة الوجودالفرض الحتمى وراء كل موضوعية في التعقل وفي الوجود . وفيه يجتمع معنى الوجود ومعنى التعقل، ومبدأ كل موجود وكل معقول .

وكل ما نعلمه عن هذا الموجود المطلق من المنظور الإنسانى ، أنه الموجود الضرورى بالإطلاق، وأن وجوده المطلق فرض مبدئى حتمى ، بدونه لا يقوم تعتمل ، ولا يتوم موجود . ذلك ما يتتضيه المفهوم الانسانى . الذى هو موضوعى كلى ، وهو فارق الانسان من الحيوان .

ونعلم كذلك أن كل موجود فهو به ، على مستوى وجوده وكيف وجوده . بما فى ذلك الانسان ، ووجدانه الذى تمثل فيه الموجودات . وإن لم يسكن الموجود المطاق موجوداً بأى من الموجودات فهى تعبيرات عنه ، وهو مفارق لها. وهى كلما بتعبيراتها المتباينة عنه تقيم الوحدة التكاملية لنظام الوجود الشامل .

والوحدة التكاملية غير وحدة الوجود. والمنارقة خلاف وحدة الوجود، لتميز المطلق بوجودانتشاره الخاصبه ، المفارق لجميع مجالات المتشار سائر الموجودات.

قانون السكل هو ، الفارق السكل . نرى ضرورة وجوده وراء الوجود المسكن الموجودات ، ونرى ضرورة وجوده فى الانتظام السكلى لسكافة المنظومات من الموجودات ، ونرى ضرورة وجوده فى مبدأ كل تعقل إنسانى . فوجوده الضرورى المطلق من وراء كل وجود عارض ذاتى ، وجزئى عارض ، وجزئى متعين ، وكلى مفارق، وفى توافق كل هذه المتباينات بأفرادها ومستوياتها .

فنى قولنا « الموجود بالاطلاق » تجتمع هذه كلما ، وفى ذلك قصارى معرفتنا به من المنظور الانسانى . أو هذا هو المفهوم الانسانى للمطلق .

فهو الحق المطلق بما هو الموجود المطلق، وهو الموجود المطلق بما هو الحق المطلق. ذات هو ، مفارق لكل الموجودات، وليس هو هي .

وآية وجوده الموضوعي هي آية كلوجود موضوعي، في الفهوم الانساني ، وهو أن وجوده واحد مدرك لجميع الأسوياء الذين يسلمون إلى إدراكه المسلك الملائم لمجال انتشاره ، وهو هنا هذا الاستدلال. فهذه الادراكات الاستدلالية مهما تعدد القائمون بها تتلاقى في موضوعه الواحد ، على نحو واحد . وبذلك يكون الموجود

بالاطلاق، هو الموضوعي بالاطلاق، والحق بالاطلاق، والضروري بالاطلاق — بما هو رباط الكل وضابط الـكل، أى نظام الكل، المفارق للـكل.

* * *

وبذلك يتساوق الادراك بالفهوم الانسانى والوجودات الموضوعية ، وتقوم الملاءمة بين الوجود وإدراك الموجودات ، ممثثلة في وجداننا ، لأن وجداننا الذاتى تعبير في مستواه وعلى طريقته عن معنى الوجود المطلق أيضاً ، شأنه شأن سائر الموجودات .

وبهذا الرباط العلوى التعبيرى العام تقوم الملاءمة بين الموجودات بعضها وبعض مهما تباينت فى الظاهر ، وتقوم الملاءمة بين الوجود ووجدا ناتنا وإدراكاتنا — من حيث الوجدانات موجودات تعبر عن المعنى الكلى للوجود فى مستواها وعلى طريقتها — ويقام المعبر أو الجسر الموصل بين الذات المدركة وموضوعات إدراكها المفارقة لها المستقلة عنها.

جسر علوى جداً هو، ولكنه الجسر الوحيد الكفيل بهذا العبور الخارق بين عالم الذات وعالم الموضوع، في إطار الوحدة التكاملية للوجود (التي تقابلها وتدخل فيها وتتكامل معها الوحدة التكاملية للانسان) وماكانت هذه الوحدة التكاملية للوجود لتتسنى لولا أن الكل تعبيرات شتى عن معنى واحد للوجود المطلق ، هو الموجود بالاطلاق .

وهذا هو المطاق من المنظور الانسانى ، أو المفهوم الانســانى للمطلق .

* * *

ورب سائل يسأل:

أليس لدى بعض الوجدانات - على الأقل - حدس مباشر المطلق ؟

وجوابنا أن هذا الحدس يوحد — فى حالة وجوده لدى امرى، — فرديا خاصاً بهذا المر، وهو حدس يشير الى الموجود المفارق قطعاً ، ولكنه — بما هو حدس فردى أو ذوق فردى — غير ملزم إلا لصاحبه، أو من يصدقه طواعية ، لأن هذه القدرة ليست عامة لدى كل البشر ، والموضوعية بالمفهوم الانسانى لابد لها من وحدة الوضوع المدرك وعموم امتثاله على نحو واحد عند كافة الأسوياء .

ولسنا نزعم أن المفهوم الانساني كامل أو مطلق. حاشا. بل نقر أنه محدود بحكم طبيعته المعينة . ولكن هكذا هو على كل حال، وهو الوسيلة الوحيدة المشتركة بين كافة بني الانسان .

المائزق والمخرج

قلنا فى ختام « المفهوم الإنسانى للانسان » إن المأزق الإنسانى هو تباين مستوييه: الذاتى والوضوعى .

وقاننا إن الجسر لعبور هوة هذا التباين هو «موضعة» السلوك، كى يعبر بالاتجاه — فى مجال انتشاره — صوب أقصى موضوعية ممكنة، عن الوضوعية التى اعتنقها أو تقمصها النزوع الذاتى، وبذلك تقوم الوحدة التكاملية للانسان.

والآن يزداد هذا الجسر التمبيرى وضوحاً ، وتترامى أبعاده ، بعد أن انتهينا من للفهوم الانسانى الوجود ، ومن الفهوم الانسانى للمطلق ، الذى هو معنى الوجود بالاطلاق .

فعنى الوجود المطاق هو سر الوحسدة التسكاملية بين كل مستويات الوجود ، بتعبيرها كلما عن واحديته الطلقة ، مهما تباينت الموجودات في مظاهرها .

وسائر الكائنات تعبر عنه يوجودها نفسه حيث هي - أي في مستواها ومجال انتشارها- دون أن تعي هذا .

أما الانسان فيستطيع أن يعي بإدراكه الموضوعي هذه الوحدة

التكاملية للوجود بجميع مستوياته ، بما فى ذلك وجوده من حيث هو إنسان يتمثل الوجود فى مستويات وجوده الخاص ، ومستويات إدراكه لذاته وللوجود .

وهو — منحيثهو إنسان — يحقق بإنسانيته — أى تموضع سلوكه — وحدة تكاملية فى وجوده ، نقابل الوحدة التكاملية الكبرى فى الوجود إجمالا . فتتتابل التعبيرية الانسانية والتعبيرية الكونية . ويكون الانسان بهذه التعبيرية الانسانية متناغماً مع الوجود كله ، واعياً بهذا التناغم ، عارفا قدره .

وفى هذا الوعى لحتمية وجود المعنى المطلق للوجود الوضوعى المطلق يجدالانسان أتصى فهم لنفسه وللوجود معاً، لأنهما واحد بهذا الفهم لا تباين فيه ولا صراع .

وهذه أيضاً أقصى غبطة متاحة للانسان ، وهى الجزاء الأوفى والغاية النصوى لتعبيريته الموضوعية ، بحيث يهون عليه كل ما بجد فى سبياما ، وهو شوط بلا إنتهاء ، لأنه صيرورة محض واتجاه محض ، نحو مالا يتحقق بتمامه أبداً ، ولكن لا منصرف للانسان عن السعى إليه بكل جهده ، بما هو إنسان عالمه الحق عالم المعانى ، ووجوده هو أقصى تعبير عن معنى المعانى ، وهو الموضوعى المطلق . وإنسانية

الانسان رهن بطلب التعبير عن الموضوعية المطلقة فى كل ما يفعل ، تلك الموضوعية المطلقة التى هى معنى المعانى الذى يشير إليه وبعبر عنه معنى كل موجود أيا كان .

ومن وعى ذلك فهو إنسان، ومن لم يكن له به وعى فهو مسخ، يجمع فى بشريته بين مستويين بينهما هوة لايمبرها جسر، ولا وحدة تكاملية فيه . وتعبير كل مستوى فيه عن الوجود بالاطلاق تعبير غير مصحوب بوعى ، كتعبير الجماد والنبات والحيوان الأعجم : أداة معبرة ، دون وعى بالتعبير أو قصد للتعبير .

وكيفما يعى المرم وجود المعنى المطلق، وتعبير كل الموجودات عنه، يعى قيمته الحقيقية، ويكون حرصه على هذا الوعى العالى لأنه مناط هذه القيمة وسندها الأعلى.

فالقيمة — كل قيمة — قياس جزئى إلى كلى مفارق يكون معياراً له . فالوجود المفارق المطلق هو القيمة للطاغة أيضاً ، التى يقاس إليها كل ما دونها . ولا يقاس المالمق بشيء ، لأنه المفارق بالاطلاق ، ولا تقييم له بالتالى ، وهو أصل كل تقييم ومصدر كل قيمة . هو المنتهى ، وليس كمثله شيء . « ذات » هو ، ولكن قيمة كسائر الذوات ، كلية كانت أو جزئية . حيث كل موجود موضوعى فهو ذات .

فانقيمة القصوى لانسانية الانسان إذن مستمدة من الأنجاء التعبيرى إلى الموجود المطلق، بكل ما يستطيعه من وعى وقصد.

فني هذا الآنجاه الواعىمنتهى فهمه ، ومنتهى غبطته ، ومنتهى قيمة إنسانيته ، والمخرج الوحيد له من مأزق وجوده الطبيعى .

وكل قيمة دون هذا تهبط بصاحبها إنسانياً .

والمرء حيث يضع نفسه .

وامرءاً وما اختار

هـذه الفلسفة

إشارة إلى هذا « التعبير » الثامل المتفاوت الستويات عن معنى الوجود المطلق المفارق ، وإلى أن التمبير الواعى عنه هو لباب وقوام إنسانية الإنسسان ، أطلقت على رؤيتى الفلسفية هسده اسم « الفلسفة التعبيرية » أو « للذهب التعبيرى فى الفلسفة » .

وقد نشرت من قبل صياغة أخرى لها _ من زاوية مختلفة _ في كتاب صدر سنة ١٩٧٢ _ في سلسلة الإلهيات _ بعنوان « الله والإنسان والقيمة » _ وناشره هو مكتبة « عالم الكنب » .

.

وسلاماً أيها القارى... سبتمبر سنة ١٩٧٥

نظمي لوقا

أعمال فلسفية أخرى للمؤلف

1440	٠	•	•	١ — الله والشيطان ٠ • •
1944	•	•	•	٧ — الله في نظر الناس وكما أراه .
1947	•	•	•	٣ - المــــاواة
198.	•	•		 ٤ — الحرية: محنى الإنسان
1980	•	•		ه — التفرد معنى الفن
1980	•	•	•	٣ الله أساس العرفة والأخلاق .
1981	•	•	•	٧ ـــ الحقيقة عند فلاسفة المسلمين
1981	•	•	٠ (٨ — دفاع عن العقل (مشكلة اليقين)
1907		. (1	بينوز	 ٩ - الحقيقة (الاسيا عند ديكرت واسا
1977	•			١٠ الله والإنسان والقيمة .

رقم الإيداع بدار الكتب ١٠١٠



دار غريب للطباعة ، ۱۲ شارع نوبار (لاظوغلي) تليفون : ۲۲۰۷۹